



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Über die mystische Theologie der Ostkirche nach Vladimir Losskij“

Verfasser

Thorsten Carich

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im September 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Rudolf Prokschi

„Über die mystische Theologie der Ostkirche nach Vladimir Losskij“



Abb. 1. Vladimir Losskij¹

„Das Volk ist gläubig in unserer Weise, und eine atheistische Kraft, mag sie noch so aufrichtigen Herzens, noch so aufrichtigen Geistes sein, wird bei uns in Russland nichts ausrichten. Das behaltet im Gedächtnis. Das Volk wird dem Atheismus begegnen und wird ihn bewältigen und wird das einige orthodoxe Russland bleiben. Schätzt das Volk und behütet sein Herz, ... denn dieses Volk trägt Gott im Herzen.

Fjodor Dostoevskij“²

¹ Abb. 1: Wikipedia.

² nach Kuchinke: Missa Mystica, Einbandzitat.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	6
1. Einleitung.....	7
1.1. Aufgabe	7
1.2. Ziel	7
1.3. Literaturbericht	8
2. Zur Person	9
2.1. Historische Einordnung von Vladimir Losskij	9
2.2. Biographie	10
2.3. Resümee	14
3. Begriffsklärungen	15
3.1. Hesychasmus.....	15
3.1.1. Historischer Überblick - Begriffsklärung.....	16
3.1.2. Das Wesen des Hesychasmus.....	16
3.2. „Mystik“ in der Theologie des christlichen Ostens	17
3.3. Trinität im ostkirchlichen Verständnis.....	18
3.4. „Mysterium“ in der ostkirchlichen Theologie	19
3.5. Prinzipien orthodoxer Ekklesiologie	20
3.5.1. Kirche als theologische Frage	20
3.5.2. Die induktive Priorität	20
3.5.3. Das trinitarische Gleichgewicht.....	20
3.5.4. Ekklesiologische Aspekte.....	21
4. Über die mystische Theologie bei den östlichen Kirchenvätern	21
4.1. Athanasius (298 - 373).....	21
4.2. Gregor von Nazianz (329 - 390).....	22
4.3. Gregor von Nyssa (335/340 - 394)	23
4.4. Evagrius Ponticus (345 - 399)	24

4.5.	Makarius der Große (300 - 390)	26
4.6.	Dionysius Areopagita (?).....	27
4.6.1.	Der Stufenbau der Hierarchien in der areopagitischen Mystik.....	28
4.6.2.	Nachwirkungen des Dionysius Areopagita in der Theologie des Ostens	30
4.7.	Johannes Climacus (579 - 649)	30
4.8.	Maximus Confessor (580 - 662).....	31
4.9.	Johannes Damascenus (650 – vor 754)	33
4.10.	Symeon der Neue Theologe (949 - 1022).....	34
5.	Die mystische Theologie der Ostkirche	37
5.1.	Theologie und Mystik in der Tradition der Ostkirche.....	37
5.2.	Das göttliche Dunkel.....	39
5.3.	Gott – der Dreieinige	42
5.4.	Gregor Palamas (1296 – 1357/59): Die ungeschaffenen Energien	45
5.4.1.	Vita.....	45
5.4.2.	Losskij's Einschätzung der Theologie des Gregor Palamas.....	48
5.4.3.	Werke	50
5.4.4.	Lehre.....	51
5.4.5.	Gregor Palamas aus gegenwärtiger, katholischer Sicht	53
5.5.	Das geschaffene Sein.....	55
5.6.	Bild und Gleichnis	56
5.7.	Die Heilstat des Sohnes	58
5.8.	Die Heilstat des Heiligen Geistes	58
5.8.1.	Exkurs: Das Beten im Heiligen Geist.....	60
5.9.	Zwei Aspekte der Kirche	61
5.10.	Weg der Einigung	62
5.11.	Das göttliche Licht	64
5.11.1.	Exkurs: Verklärung Christi	65

5.12. Das himmlische Festmahl	66
5.12.1. Exkurs: Eucharistie.....	66
6. Resümee: Vladimir Losskij und sein Beitrag für die Orthodoxe Theologie des 20.Jh.	68
6.1. Das Wesen der Trennung zwischen Ost und West	69
6.2. Dogma und Mystik	70
6.3. Apophatische Theologie – Dogmen als Antinomien	71
6.4. Zwei Aspekte der Kirche	71
7. Nachwort.....	72
7.1. Plädoyer für Oasen des Schweigens und der Stille	73
8. Literatur	75
8.1. Quellen	75
8.1.1. Russisch	75
8.1.2. Deutsch.....	76
8.2. Sekundärliteratur	76
8.2.1. Russisch	76
8.2.2. Deutsch.....	76
8.3. Lexika - Artikeln	78
8.4. Internet.....	79
8.5. Bildernachweis	79
9. Anhang:	80
9.1. Symeon der Neue Theologe: Hymnus.....	80
9.2. Impressionen von der ehrwürdigen Lavra von Sergiev Posad	82
10. Abstract	86
11. Lebenslauf	87

Vorwort

Bereits am Beginn des zweiten Studienabschnittes hat sich für mich gezeigt, dass ich die Diplomarbeit am Institut für Theologie und Geschichte des Christlichen Osten schreiben möchte. Die Russisch Orthodoxe Kirche (ROK) weckte bei mir besonderes Interesse, hatte ich doch schon jahrelang deren wunderbare sakrale Gesänge gehört. Darüber hinaus ermöglichte der Reichtum der Kirchen in Wien das Kennenlernen des byzantinischen Ritus. Durch die Beschäftigung mit dem Thema des Hesychasmus in einem Seminar mit Texten aus der Philokalie³ war ein Thema gefunden. Allerdings war mir im ersten Moment nicht bewusst, welchen Reichtum und Umfang der Hesychasmus in der Orthodoxie vorzuweisen vermag. Die Entscheidung für Vladimir Losskij möchte ich beinahe schicksalhaft nennen. Mehr als ein paar Zeilen in der Theologischen Realenzyklopädie standen als Entscheidungsgrundlage nicht zur Verfügung. Ausschlaggebend waren für mich darin die Betonung des mystischen Aspekts, die Aktualität des Autors und die Tatsache, dass Losskij als russisch-orthodoxer Theologe den Großteil seines Lebens im christlichen Westen zugebracht hat und diesem die Orthodoxie näher bekannt zu machen trachtete.

Im Zuge der Forschungsarbeiten durfte ich im August und September 2009 fünfzig Tage in der Lavra von Sergiev Posad zubringen. Neben der Möglichkeit der Literatursuche in der Bibliothek und den Buchhandlungen war es eine grandiose Erfahrung, am Leben der Studenten des Moskauer Geistlichen Seminars und der Moskauer Geistlichen Akademie teilgenommen haben zu dürfen.

Ohne die Unterstützung von Seiten des Institutes wäre dieser Aufenthalt nur sehr schwer, wenn überhaupt, organisierbar gewesen. Dafür möchte ich mich an dieser Stelle ganz herzlich vor allem bei Pater Sebastian Hacker OSB und Schwester Faustyna Kadzielawa SFCC bedanken.

³ Pauli, Philokalie, in: LACL, 504-505: „Die etymologisch unsichere Bezeichnung Philokalie erscheint erstmals als Name für eine Authologie von Origenestexten, die Basilius und Gregor von Nazianz erstellten (358/359). Seit der Sammlung von Vätertexten, die Macarius von Korinth und Nikodemus Hagiorites 1782 in Venedig unter dem Titel ‚Philokalie‘ herausgaben, wird Philokalie gewöhnlich als „Tugendliebe“ verstanden. Mit Textauszügen unter dem Namen Antonius des Großen bis zu Gregor von Thessaloniki (=Palamas) will diese Philokalie hinführen zu einem Leben der Gottverbundenheit, zur Reinigung des eigenen Inneren (Askese) und der Übung des Jesusgebetes (Hesychasmus). Durch die 1793 erschienene kirchenslawische Übersetzung von Paisij Velichkovskij gewann sie als ‚Dobrotoljubie‘ nachhaltigen Einfluß auf die Spiritualität von Mönchen und Laien im Russland des 19.Jh.“

1. Einleitung

1.1. Aufgabe

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich mit dem Leben und Werk von Vladimir Losskij. Nach einer historischen Einordnung Losskijs in das für die Russisch Orthodoxe Kirche außerordentlich schicksalshafte 20. Jahrhundert werde ich nähere Angaben zur Person Losskijs machen. Als nächster Block steht die Klärung des Verständnisses einiger Grundbegriffe der ostkirchlichen Theologie an. Dadurch soll der Gefahr von Mißverständnissen – gerade auch im Hinblick auf Divergenzen zur Theologie des Abendlandes – von Anfang an vorgebeugt werden. Einen wesentlichen Teil widme ich – gemäß Losskijs Auseinandersetzung mit der historischen Entwicklung der östlichen bzw. byzantinischen Theologie in der „Schau Gottes“ – den Kirchenvätern, hier insbesondere jenen, die wesentliche Grundsteine im Hinblick auf das Kriterium „mystische Theologie“ gelegt haben. Danach folge ich Losskij in seiner Ausarbeitung der mystischen Theologie der Ostkirche. Eine Hauptrolle darin spielt Gregor Palamas mit seiner Ausfaltung vom Wesen und den Energien Gottes. In dem darauf folgenden Resümee geht es mir darum, eine explizite Ausarbeitung des Beitrags Losskijs für die orthodoxe Theologie des 20. Jahrhunderts vorzulegen.

1.2. Ziel

Das Ziel dieser Arbeit besteht darin, Leben und Werk von Vladimir Losskij darzustellen und herauszufiltern, worin sein theologischer Beitrag besteht. Ich hoffe, mit dieser Arbeit diesen beachtenswerten Theologen ein Stück weit in Erinnerung rufen zu können. Erfahrungsgemäß wußte von den sich nach meinem Diplomarbeitsthema Informierenden kaum jemand etwas mit dem Namen Losskij anzufangen.

Vladimir Losskij schrieb als in Paris lebender russisch-orthodoxer Theologe über die Orthodoxie gerade auch für das westliche Christentum. Er ist dabei absichtlich darauf bedacht, Unterschiede zwischen der katholischen und der orthodoxen Lehre und Denkweise zu betonen, nicht um zu trennen, sondern um ein besseres Verständnis für die andere Seite zu entwickeln.

„Wenn es uns gelänge, einander gerade in den Punkten, die uns voneinander trennen, besser kennenzulernen, obwohl wir unseren verschiedenen dogmatischen Grundhaltungen treu bleiben, dann wäre dies zweifellos ein viel sicherer Weg zur Wiedervereinigung als jener, der diese Verschiedenheit übersehen wollte. Denn, um ein Wort von Karl Barth anzuführen, man macht die Einigung der Kirche nicht, sondern man entdeckt sie.“⁴

1.3. Literaturbericht

Losskij scheint unter Theologen im deutschsprachigen Raum nur einer Minorität bekannt zu sein. Dies macht die Aufgabe für mich zugleich reizvoller, als auch schwieriger. Reizvoller insofern, als es mir sehr lohnend scheint, sich mit Vladimir Nikolaevič Losskij, „diesem bescheidenen, vollkommen einfachen und guten Mann“⁵ zu beschäftigen; schwieriger, weil lediglich zwei seiner Werke in deutscher Übersetzung vorliegen. Das sind der „Grundriss der mystischen Theologie der Ostkirche“⁶ und die „Schau Gottes“. Dazu bleibt anzumerken, dass Vladimir Losskij selbst in der Sprache des Landes schrieb, in das ihn die Emigration führte, nämlich französisch. Übersetzt wurden seine Werke zunächst von Theologen der Anglikanischen Kirche. Erst im Verlauf von Jahrzehnten, also deutlich verspätet, erschienen sie in russischer Sprache. Dies wird erklären, warum Losskij in Russland selbst erst mit Anlaufschwierigkeiten zu Bekanntheit gelangt ist.

Demnach liegen mir die zwei genannten Werke in deutscher und russischer Sprache vor. Als weiteres Grundlagenwerk in russischer Sprache möchte ich die „Dogmatische Theologie“⁷, eine Geschichte über die Entwicklung der Dogmen, anführen. Daneben greife ich auf eine Vielzahl von Artikeln, die mir ebenfalls nur in russischer Sprache vorliegen, zurück.

⁴ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 30.

⁵ nach Losskij: Schau Gottes, 7-8.

⁶ Dieses Werk liegt mir in deutscher Sprache in zwei Übersetzungen vor. Mit der Übersetzung des Titels bin ich beide Male nicht glücklich. Neigt die eine („Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche“) zu bestimmt zu sein, bleibt die andere („Betrachtungen über die mystische Theologie der Ostkirche“) zu vage. Deshalb entscheide ich mich in dieser Arbeit für die wörtliche Übersetzung des russischen Titels.

⁷ „Догматическое Богословие“.

2. Zur Person

2.1. Historische Einordnung von Vladimir Losskij

Vladimir Losskij zählt zu den modernen russischen Mystikern des 19. und 20. Jahrhunderts. Als erster Vertreter ist Vladimir Solov'ev (1853-1900) zu nennen. Er entstammte einer Moskauer Gelehrtenfamilie: Der Großvater war orthodoxer Geistlicher, der Vater Professor für russische Geschichte. Seine Mutter war mit dem ukrainischen Mystiker und Theologen G. Skovoroda verwandt.⁸ Inspiriert von Jakob Böhmes mystischer Philosophie (oder Theosophie) einerseits und Hegels und Schellings Idealismus andererseits, verband er dieses Konglomerat mit der Vorstellung von der als eine Art weiblichen Prinzips in der Gottheit gesehenen Weisheit oder Sophia mit christlichen Lehren.⁹

Seine 1878 in St. Petersburg gehaltenen ‚Vorlesungen über das Gottmenschtum‘, die Dostoevskij regelmäßig und Tolstoj gelegentlich gehört hatten, liefern die vollständigste Darstellung seines Systems. Enttäuscht von der Russischen Orthodoxen Kirche, die er in einer zu engen Abhängigkeit vom Zaren sah, wandte er sich Rom zu, ohne tatsächlich zu konvertieren. Sein im Laufe des Lebens zunehmender Pessimismus spiegelt sich auch in seinem letzten Werk, der berühmten ‚Erzählung vom Antichrist‘ wieder. Darin zeichnet er den Antichrist als „das Symbol der wissentlichen Ablehnung des Guten, die eben nicht einfach nur Unkenntnis zur Ursache hat“¹⁰.

Sergij Bulgakov (1871-1944), langjähriger Weggefährte Vladimir Losskijs, stand namentlich unter dem Einfluss Solov'evs. Bulgakov versuchte allerdings einen stärker differenzierten Entwurf: Er betrachtet die göttliche Weisheit als ahypostatische Natur Gottes, die sich in ihrer geschaffenen Form in der geschaffenen Welt widerspiegelt. Im inkarnierten Wort begegnet uns die Vereinigung von ungeschaffener und geschaffener Weisheit. Auf diese Weise trachtet Bulgakov nach der Implementierung einer mystischen Dimension im christlichen Leben. Dabei unterscheidet er eine vertikale von einer horizontalen Dimension. Die vertikale Dimension bildet die Hingabe an die ungeschaffene Weisheit ab, die horizontale die Gemeinschaftlichkeit, die sich in der Einheit der Kirche verwirklicht.

⁸ Tamcke, Vladimir Solov'ev, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 10, 763-768.

⁹ Louth, Moderne russische Mystik, in: TRE Bd. 23, 578-579.

¹⁰ Tamcke, Vladimir Solov'ev, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 10, 763-768.

Vladimir Losskij weist diese Vorstellungen als häretisch zurück. In seiner eigenen Auffassung greift er auf die griechischen Ursprünge des orthodoxen Christentums zurück. Dabei nimmt Dionysius Areopagita mit seiner Betonung der Unerkennbarkeit Gottes eine hervorgehobene Stellung ein. Der menschliche Verstand unterliegt in diesem Zusammenhang nicht einer letzten Begrenzung, sondern in der Kirche und den Sakramenten können wir Christus unausschöpflich begegnen. Dies kann nur durch die palamitische Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und Energien sichergestellt werden. „Losskijs Verwendung des Wortes ‚mystisch‘ hat weniger mit einem allgemein geläufigen Verständnis dieses Begriffs als vielmehr mit dem Verständnis des christlichen Evangeliums bei den Vätern zu tun.“¹¹

Zuletzt sei noch Starez Siluan (1866-1938) genannt, der als Mönch 46 Jahre auf dem Berg Athos lebte. Von der Öffentlichkeit verborgen, wirkte er nur in einem kleinen Kreis. Zu diesem gehörte Sofronij (1896-1993), ein anderer Athos-Mönch aus Russland. Nach dem Zweiten Weltkrieg verließ Sofronij den Heiligen Berg und gründete im englischen Essex ein orthodoxes Kloster. Er veröffentlichte die mitgebrachten Aufzeichnungen Siluans und verlegte in der Folge auch Schriften mit eigenen Erfahrungen. Siluan und der spätere Archimandrit Sofronij führten das Leben eines zeitgenössischen Hesychasten. In langen Zeiten der Stille übten sie das Jesusgebet ein. Siluan betrachtete das Gebot der Feindesliebe als Prüfstein für die Wirksamkeit der Liebe Christi, die im Herzensgebet erweckt wird.¹²

2.2. Biographie

Vladimir Nikolaevič Losskij wird am 08.06.1903, am Tag des Heiligen Geistes (Pfingstmontag), in Göttingen als ältester Sohn des bekannten russischen Religionsphilosophen und Universitätsprofessors Nikolaj Onufrievič Losskij geboren. Noch im selben Jahr kehrt die Familie nach St.Petersburg zurück.

Im Alter von 17 Jahren beginnt er im damaligen Petrograd sein Studium der Mediävistik an der historisch-philosophischen Fakultät. Unter dem Einfluss von Professor Lev Platonovič Karsavin wird sein Interesse für die Kirchenväter des Ostens geweckt.

¹¹ Louth, Moderne russische Mystik, in: TRE Bd. 23, 578-579.

¹² Ebd., 578-579.

Im November des Jahres 1922 wird die Familie des inzwischen kommunistischen Landes verwiesen und teilt damit das Schicksal vieler russischer Intellektueller. Bedingt durch das sowjetische Terrorregime verlassen auch zahlreiche namhafte Theologen Russland – Paris sollte für viele eine zweite Heimat werden. Als bekannteste seien an dieser Stelle lediglich Sergej Bulgakov, Jean Meyendorff und A. Šmemann genannt. Die beiden zuletzt Genannten sollten später in Amerika ihre neue Heimat finden.

Nach einem kurzen Aufenthalt in Deutschland übersiedelt die Familie im Dezember nach Prag. Vladimir Nikolaevič setzt sein Studium bei Professor Kondakov fort. Prag stellt sich als örtliches Intermezzo dar. Ab Oktober 1924 wohnt die Familie in Paris. Losskij führt seine Studien an der Sorbonne bei Etienne Gilson, Professor der Philosophie des Mittelalters, fort. Im Laufe der Studienzeit verfestigt sich bei Losskij das rege Interesse für die byzantinische Theologie, die er als natürliche Fortsetzung der Tradition der griechischen Kirchenväter sieht.

Mit dem Abschluss des Studiums erhält er die Unterrichtserlaubnis und nimmt die Arbeit zu seiner Dissertation über Meister Eckhart („Die negative Theologie und Erkenntnis Gottes in der Lehre von Meister Eckhart“¹³) auf. A. Šmeman bemerkt dabei „seinen ungewöhnlichen Sinn für die Integrität seiner wissenschaftlichen Arbeit, welche ihn dazu trieb, mehr als zwanzig Jahre an seiner Dissertation zu arbeiten; er vollendete das Manuskript nur wenige Tage bevor er von uns ging.“¹⁴ Die Dissertation wird erst 1960 von Etienne Gilson posthum herausgegeben. Derselbige schreibt darin im Vorwort über Losskij: „Ein gewisser Friede strahlte von diesem bescheidenen, vollkommen einfachen und guten Mann aus, dessen Geheimnis es vielleicht war, wie aus einer gleichsam natürlichen Berufung unter uns den christlichen Geist zu verkörpern.“¹⁵

Vladimir Losskij heiratet am 04.06.1928 Magdalina Isaakievna Šapiro. Der Ehe entstammen vier Kinder: Nikolaj, Ivan, Marija und Ekaterina. Im selben Jahr gründet er zusammen mit Evgraf Kovalevskij eine Orthodoxe Bruderschaft, die sich die Stärkung der Orthodoxie in

¹³ „Негативное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта“.

¹⁴ St. Vladimir's Seminary, 47-48.

¹⁵ nach Losskij: Schau Gottes, 7-8.

Frankreich zum Ziel setzt. In der Folgezeit beginnt Losskij mit der Veröffentlichung eigener Aufsätze.

1931 kommt es in der Gemeinde der russischen Emigranten aus weltlichen Gründen zu einer Spaltung, die zu jurisdiktionellen Konflikten führt. Vladimir Nikolaevič Losskij verbleibt mit seiner Bruderschaft bei der Russischen Orthodoxen Mutterkirche. Von besonderer Bedeutung bleibt für ihn zeit seines Lebens die Beziehung zum Metropoliten und späteren Patriarchen Sergij (Stragorodskij). Diese Beziehung ist geprägt von einem Schüler-Lehrer-Verhältnis. Beide teilen das Anliegen, gegen die Tendenz eines Verfalls der Dogmatik vorzugehen. Das Festhalten an der Dogmatik zeigt sich auch anhand des „Falles Bulgakov“, der in seiner Sophiologie die Menschwerdung Jesu Christi als Notwendigkeit der Natur ansieht und damit eine harsche Ablehnung seitens des Metropoliten Sergij auf sich zieht. Losskij, der über Jahre eng mit Bulgakov zusammengearbeitet hatte, sieht trotz aller Freundschaft Fehler in der Denkweise der Sophiologie, die er 1936 auch in seinem Werk „Streit über die Weisheit“¹⁶ darlegt.

1939 nimmt Losskij die französische Staatsbürgerschaft an. Als Frankreich von Hitler-Deutschland angegriffen wird, engagiert sich Vladimir Nikolaevič Losskij in der Resistance. Der Krieg hält ihn nicht davon ab, Vorlesungen zu halten. Diese sollten den Grundstein für den „Grundriss der mystischen Theologie der Ostkirche“ legen. Dieses Buch gilt mit Sergej Bulgakovs „Orthodoxie“ als das Grundlagenwerk über die orthodoxe Theologie und als Antwort auf den Aufruf Georgij Florovskijs, sich der Rezeption der Theologie der Kirchenväter zuzuwenden.

Am 12.07.1944 stirbt Sergej Bulgakov. Im gleichen Jahr, nach der Befreiung von der deutschen Okkupation, nimmt Losskij seine Lehrtätigkeit am neu gegründeten Orthodoxen Institut St. Serge auf und hält Vorlesungen in Dogmatik und Kirchengeschichte. Von 1945 bis 1948 wirkt Vladimir Losskij als Redakteur an der Zeitschrift „Lebendiger Gott“¹⁷ mit. An der Sorbonne liest er 1945/46 den Vorlesungszyklus „Die Schau Gottes“. Er entfaltet eine

¹⁶ „Спор о софии“.

¹⁷ „Живой Бог“.

systematische Darlegung dessen, was für die Kirchenväter die „theologia“ war: nämlich betrachtende Versenkung in Gott und Aussprechen des Unaussprechlichen in einem.¹⁸ „Die deutlich spürbare Tendenz Losskij, die Theologie der Gnade in einen soteriologischen, also auch christologischen, ekklesiologischen und sakramentalen Zusammenhang einzufügen, ist besonders hervorzuheben.“¹⁹

Im Sommer 1947 wird auf ökumenischer Ebene eine anglikanisch-orthodoxe Gemeinschaft gegründet. Losskij nimmt bis zu seinem Tod an allen Konferenzen teil. Anglikanische Theologen übersetzen seine Werke, insbesondere den „Grundriss der mystischen Theologie der Ostkirche“, und machen Losskij einem breiteren Publikum im Westen bekannt.

1952 veröffentlicht Losskij gemeinsam mit Leonid Ouspenskij das Buch „Der Sinn der Ikonen“²⁰.

1953 verläßt Evgraf Kovalevskij, mit dem Vladimir Nikolaevič Losskij bis dahin eng zusammengearbeitet hatte, die Russische Orthodoxe Mutterkirche und schließt sich der sogenannten Auslands-Kirche²¹ an. Losskij beendet mit dem Weggang Kovalevskijs seine eigene Lehrtätigkeit am Institut Saint Serge.

In den Jahren 1954 und 1955 nimmt er an Konferenzen zum Thema „Patrologie“ teil.

Im Sommer 1956 erhält Losskij eine Einladung vom Moskauer Patriarchat – nach 34 (!) Jahren kann er seine Heimat besuchen. Dieser Besuch führt ihn nach Moskau, Kiev, das damalige Leningrad und Vladimir.

Vladimir Nikolaevič Losskij stirbt am 07.02.1958, dem Tag des Heiligen Gregor von Nazianz (nach dem neuen Kalender), dessen Schriften ein Grundpfeiler seiner Werke sind. Sein Vater Nikolaj Onufrievič muß 88-jährig der Beerdigung seines nur 54 Jahre alt gewordenen Sohnes beiwohnen, den er noch um sieben Jahre überlebt.

¹⁸ Vgl. Losskij: Schau Gottes, 7.

¹⁹ nach ebd., 8.

²⁰ „Смысл икон“.

²¹ Vgl. hierzu Seide: Verantwortung in der Diaspora.

2.3. Resümee

1. Losskij's besonderes Bemühen liegt darin, die orthodoxe Theologie dem Abendland bekannt und verständlich zu machen. Dazu bemerkt sein Kollege John Meyendorff: „Unter den Theologen unserer Generation war Vladimir Losskij einer von denen, die dem Westen das orthodoxe Bekenntnis als bleibende und katholische Wahrheit und nicht nur als die historische Form des östlichen Christentums darzustellen trachtete.“²²

2. „In erster Linie zogen die Punkte, die ihm die Christenheit am meisten zu trennen schienen, seine Aufmerksamkeit auf sich: die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes, die Lehre von den ungeschaffenen Energien Gottes.“²³

3. Vladimir Nikolaevič Losskij unternimmt den Versuch, Berührungspunkte zwischen der westlichen Mystik eines Meister Eckhart und der byzantinischen Mystik eines Gregor Palamas bzw. dem Hesychasmus am Berg Athos zu finden. Da sich im Westen die Scholastik als maßgeblich bis ins 20.Jh. durchsetzt, gehen die Kirchen in Ost und West fürderhin endgültig getrennte Wege.

²² nach Losskij: Schau Gottes, 7.

²³ nach ebd., 8.

„Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werde.

Irenäus“²⁴

3. Begriffsklärungen

„Wenn jemand mit dem Mund betet und der Geist umherschweift, was nützt dies?

Gregorios, der Sinaite“²⁵

3.1. Hesychasmus

Der Hesychasmus stellt als bestimmte individuelle Gebetspraxis eine Bereicherung des geistlichen monastischen Lebens dar: Der Mönch sitzt mit leicht gebeugter Haltung und gesenktem Kopf in der Zelle, atmet ruhig und gleichmäßig und betet im Rhythmus des Atems das Jesusgebet: „Herr, Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner, eines Sünders.“²⁶

Sergij Bulgakov unterscheidet in seinem Buch „Die Orthodoxie“ nach den Zeugnissen der Asketen drei Formen oder Stufen des Jesusgebetes: Zunächst bemüht sich der Betende bei entsprechender seelischer Disposition das Jesusgebet im Munde und im Geiste ununterbrochen laut auszusprechen. Viele machen in diesem Stadium die Erfahrung, dass es sich beim Jesusgebet um eine mühsame Anstrengung handelt, die keinen Lohn bringe.

In der zweiten Stufe taucht der Verstand in das ununterbrochen vollzogene Gebet ein – das Jesusgebet vergeistigt sich. Der Verstand befreit sich vom Fluß abirrender Gedanken und konzentriert sich auf den Namen Jesu, „der bereits die in ihm verborgene Kraft Christi eröffnet“²⁷. In der Versenkung kann ein Vorgefühl der Lieblichkeit des Namens Jesu verspürt werden.

²⁴ nach Jäger: Mystik, 27.

²⁵ Philokalie Bd. 4, 244.

²⁶ Vgl. Losskij: Grundriss mystischer Theologie, 269: Bischof Theophanes: „Man sucht das Feuer der Gnade, das in das Herz herabfällt ... Wenn sich dieses Fünkeln Gottes – die Gnade – im Herzen findet, dann facht das Jesusgebet es an und verwandelt es zur Flamme. Aber dieses Gebet kann das Fünkeln nicht aus eigenem hervorbringen, sondern gibt uns nur die Möglichkeit, es zu empfangen, indem es die Gedanken sammelt und die Seele vor das Antlitz Gottes stellt. Die Hauptsache ist, vor Gott zu bleiben, indem man aus den Tiefen des Herzens zu Ihm ruft. So sollen alle jene tun, die das Feuer der Gnade suchen; die Worte oder die Körperhaltung während des Gebetes hingegen haben nur nebensächliche Bedeutung. Gott sieht auf das Herz.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 273: Епископ Феофан: "Чего ищут молитвой Иисусовой? - Того, чтобы канул в сердце благодатный огонь... Водать подобает, что когда искра Божия падет в сердце, молитва Иисусова раздувает ее в пламень; а сама не дает сей искры, а только способствует к приятию ее тем, что собирает мысли воедино и дает душе возможность стоять перед Господом и ходить в присутствии Его. Главное - стояние и хождение пред Богом с вопиянием к Нему из сердца... Так пусть делают и все, ищущие благодатного огня, а о словах и положениях тела не заботятся. Бог смотрит на сердце."]

²⁷ Bulgakov: Die Orthodoxie, 223.

In der höchsten Stufe durchzieht das Gebet das innere Wesen des Menschen. Das Jesusgebet betet sich selbst ununterbrochen im Herzen, „ohne jede Anstrengung, und das Licht des Namens Jesu beleuchtet durch das Herz auch das ganze All“²⁸.

3.1.1. Historischer Überblick - Begriffsklärung

Da der Begriff Hesychasmus in den Ostkirchen auf eine lange und vor allem auch differenzierte Rezeptionsgeschichte zurückblickt, erscheint es notwendig, einen historischen Überblick²⁹ zu geben:

1. Typ altmönchischer Spiritualität seit dem 3. Jh.
2. Strömung im byzantinischen und slawischen Mönchtum des 12.-16. Jh.
3. Die spekulative Idee des Gregorios Palamas und seiner Anhänger und Schüler.
4. Gesamtkirchliche Gesinnung im späten Byzanz des 14.-15. Jh.
5. Neuhesychastische Spiritualität des 18.-20. Jh. in den orthodoxen Kirchen.
6. Neuhesychastische (neopalamitische) orthodoxe Theologie des 20. Jh.

3.1.2. Das Wesen des Hesychasmus

Losskij kritisiert in seiner „Schau Gottes“ vehement ein falsches Verständnis des Hesychasmus, wie es ihm im Westen begegnete. Daher ist er bemüht, das Wesen des Hesychasmus herauszuarbeiten.

Zu Beginn hält er kategorisch fest, dass der Hesychasmus eine Form mönchischen Lebens ist, die ganz dem Gebet geweiht ist – der Hesychasmus ist folglich keine Geistesbewegung. In aller Deutlichkeit verneint er, dass es sich beim hesychastischen Gebet um einen mechanischen Vorgang handelt, der ekstatische Zustände hervorzurufen vermag. Dem stellt Losskij das Gebot der Nüchternheit entgegen. Der Mönch strebt die Ruhe des Herzens an, indem der Geist über das Herz wacht. In einem solchen Zustand der Leidenschaftslosigkeit geht das Handeln in die Kontemplation und umgekehrt die Kontemplation in das Handeln ein – die dualistische Unterscheidung ist aufgehoben.

²⁸ Bulgakov: Die Orthodoxie, 223.

²⁹ Vgl. Lilienfeld, Hesychasmus, in: TRE Bd. 15, 282-286.

Losskij weist auch dezidiert den regelmäßig wiederkehrenden Vorwurf zurück, dass es sich um eine mechanisierende Gebetstechnik handle, die sich auf die äußerliche Verfahrensweise beschränke. Die Mönche streben viel mehr die Beherrschung von Körper und Seele an. Letztlich ist die Kontemplation des ungeschaffenen Lichtes nicht das Ziel des Hesychasten, sondern Ausdruck der Vereinigung mit Gott.

„Die Mystik ist die Luft der Orthodoxie, von der sie in einer Atmosphäre von zwar unterschiedlicher Dichte, aber ständiger Bewegung umgeben ist.

Sergij Bulgakov“³⁰

3.2. „Mystik“ in der Theologie des christlichen Ostens

Da das Wort „Mystik“ in der Arbeit einen zentralen Stellenwert innehat, bedarf dieses Wort einer Eingrenzung, wie es im Folgenden zu verstehen ist. Die Mystik der Theologie der Ostkirche meint keinen religiösen Subjektivismus und beschränkt sich nicht auf ekstatische Zustände. Dionysius Areopagita bezeichnet in seiner Abhandlung „Über die mystische Theologie“ mit „mystisch“ „eine notwendige und allgemeine Qualität der christlichen Gotteserkenntnis.“³¹ Diese ist als Akt der Gnade nicht einzelnen Mystikern vorbehalten, sondern allen Christen gemäß ihrer Disposition. Gregor Palamas spricht in diesem Zusammenhang von einer „Erneuerung und Neuschöpfung der Seele, die herbeigeführt wird durch Gnade in der Taufe und zur Vollkommenheit gelangt durch rechte Handlungen in Übereinstimmung mit dem Glauben.“³²

Sergij Bulgakov weist darauf hin, dass die orthodoxe Mystik gestaltlos ist, ebenso wie der Weg zu ihr. In der Versenkung soll der Mensch nicht zu einer antropomorphen Vorstellung Gottes hinstreben, „wenn nicht Gott selbst eine Gestalt im Menschen hervorruft“³³.

Eine Besonderheit der Orthodoxie sind die sogenannten ‚Narren um Christi willen‘. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie heimatlose Pilger sind, die in dieser Welt keinen Aufenthalt haben. Sie entsagen dem menschlichen Verstand und erwecken in ihrer Umgebung den Eindruck der Verrücktheit. Um Christi willen nehmen sie freiwillig Verspottung und Erniedrigung auf sich.

³⁰ Bulgakov: Die Orthodoxie, 219.

³¹ Meyendorff, Mystische Theologie, in: TRE Bd. 7, 519-521.

³² Ebd., 519-521.

³³ Bulgakov: Die Orthodoxie, 221.

„Der göttliche Logos ist Mensch geworden, damit wir von einem Menschen lernen können,
wie ein Mensch vergöttlicht werden kann.

Clemens von Alexandrien.“³⁴

3.3. Trinität im ostkirchlichen Verständnis

Allein Trinitätslehre und Christologie gelten in der Theologie der Ostkirchen im strengen Sinn als Dogmen, d.h. sie gründen sich auf die Autorität der Ökumenischen Konzilien. Maßgeblich für die Normkraft und damit gleichzeitig eine Unterscheidung von der abendländischen Trinitätslehre³⁵ markierend, sind die kappadokischen Kirchenväter Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz³⁶ und Gregor von Nyssa. „Während das lateinische substantia das der Trinität gemeinsame bezeichnet, benennt das griechische Äquivalent hypostasis in deren Terminologie die drei göttlichen Personen und ihre Besonderheit.“³⁷

Die Trinität als Einheit der Liebe des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes kann nach östlichem Verständnis nur als Einheit dreier eigenständiger Hypostasen erkannt werden. Diese Einheit teilt sich durch ihr gemeinsames Heilswirken den Menschen und durch sie dem Kosmos mit. In der orthodoxen Theologie gehen von der Hypostase des Vaters³⁸ die Hypostasen des Sohnes und des Heiligen Geistes aus. Gerade diese die Einheit der Trinität begründende monarchia des Vaters sieht die ostkirchliche Theologie durch die Einfügung des ‚Filioque‘ in das Glaubensbekenntnis gefährdet. „Die auch im Osten gelehrt

³⁴ nach Jäger: Mystik, 63.

³⁵ Vgl. Galitis / Mantzaridis / Wiertz: Glauben aus dem Herzen, 94: „Im geistigen Klima, das durch die Entfaltung des scholastischen Denkens mitbestimmt war, wurde die theologische Erfahrung vernachlässigt, die Bedeutung der Heiligen Schrift und der Kirchenväter geschmälert und das menschliche Denken zum eigentlichen Maßstab für die Wahrheit erhoben. Eine der natürlichen Folgen der Ideologisierung der Theologie ist die Säkularisierung, die wir heute so intensiv erleben.“

³⁶ Vgl. Losskij: Schau Gottes, 63: „Die, die sich ganz mit dem ganzen Geist vereinen ... werden Erben des vollkommenen Lichtes und der Kontemplation der heiligsten und mächtigsten Dreifaltigkeit sein; und das, so glaube ich, wird das himmlische Königreich sein.“

[russ. Übersetzung: Боговидение, 60: „Будут сонаследниками совершенного света и созерцания Пресвятой Владычной Троицы те, которые совершенно соединяются с совершенным Духом, и это будет, как я думаю, Царство Небесное.“]

³⁷ Felmy, Trinität, in: LThK Bd. 10, 251.

³⁸ Vgl. Galitis / Mantzaridis / Wiertz: Glauben aus dem Herzen, 114: „Das Zentrum des Lebens und des theologischen Denkens der Orthodoxie ist die Auferstehung. Das entspricht ihrer ganzen Einstellung, die einer Bewegung von unten nach oben unterliegt. Die Bewegung im Westen ist umgekehrt: Vom einen Gott zu den drei Personen, vom Vater zur Menschwerdung des Sohnes usw. Anders in der Ostkirche: hier gelangt man von der Materie zu Gott; vom Irdischen durch die Gnade zur Gottwerdung; von den drei Personen der Trinität zu einem Gott.“

Wesenseinheit ist nur die Folge des gemeinsamen Ursprungs von Sohn und Geist im Vater.“³⁹

Losskij selbst wird in seinen Werken nicht müde zu betonen, dass das ‚filioque‘ die eigentliche theologische Ursache des Schismas zwischen Ost und West war. In einem Vortrag, den er 1947 in Oxford hielt, „suchte er deutlich zu machen, dass durch das ‚filioque‘ das Verständnis der Hypostasen verändert und damit das fragile Gleichgewicht zwischen dem einen Wesen Gottes und den drei Personen der Trinität gestört worden sei“⁴⁰.

„Es ist uns aufgegeben, Gott gleich zu werden
nach dem Vermögen der menschlichen Natur.

Basilios“⁴¹

3.4. „Mysterium“ in der ostkirchlichen Theologie

„Mysterium“⁴² bezeichnet eine Realität, die den Horizont rationaler Erkenntnis übersteigt: transzendente Zusammenhänge, die dem Menschen durch einen besonderen Zugang als gnadenhafte Teilhabe an dem zu Erkennenden geoffenbart werden.“⁴³ Die Offenbarung Gottes in der Welt eröffnet die Möglichkeit der Gemeinschaft zwischen dem Deus absconditus und der Schöpfung, der Gemeinschaft zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen. In der heilsökonomischen Betrachtung rückt Christus in den Fokus der Aufmerksamkeit. Das Mysterium seiner Menschwerdung, seines Wirkens, sowie sein Tod und seine Auferstehung sind „das Zentrum des christlichen Glaubens und der Inhalt der Verkündigung der Kirche geworden“⁴⁴. Bleibendes Kennzeichen in der „Enthüllung“ Gottes bleibt die Aufrechterhaltung des stets verborgen Bleibenden. Gott übersteigt die Kraft menschlicher Erkenntnis.

³⁹ Felmy, Trinität, in: LThK Bd. 10, 251.

⁴⁰ Hausemann: Der andere Weg der Orthodoxen Kirchen im Osten, 171.

⁴¹ nach Jäger: Mystik, 118.

⁴² Vgl. Losskij: Grundriss mystischer Theologie, 12: Metropolit Philaret von Moskau: „Kein einziges der Mysterien der geheimsten Weisheit Gottes darf uns fremd oder völlig transzendent erscheinen, sondern wir sollen in aller Demut unseren Geist an die Kontemplation der göttlichen Dinge gewöhnen.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 13: "Необходимо, чтоб никакую, даже в тайне сокровенную премудрость (мы) не почитали для нас чуждою и до нас не принадлежащею, но со смирением устроили ум к божественному созерцанию и сердце к небесным ощущениям."]

⁴³ Kallis, Mysterium, in: LTHK Bd. 7, 581-582.

⁴⁴ Ebd., 581-582.

„Der Versuch, das Mysterium zum Gegenstand einer ausschließlich rationalen Betrachtung zu machen, wäre Sakrileg.“⁴⁵ Die Mystagogie der Ostkirche hält den Zusammenhang zwischen Theologie und Mystik für unaufgebbbar. In der Ergründung der Andersartigkeit des Seins Gottes mithilfe der Theologie als wissenschaftlicher Disziplin liegt die Betonung in der Ostkirche auf der apophatischen Theologie⁴⁶.

3.5. Prinzipien orthodoxer Ekklesiologie

3.5.1. Kirche als theologische Frage

In der orthodoxen Kirche hat die Ekklesiologie bezeichnenderweise keine dogmatische Fixierung erfahren. Bezeichnenderweise deshalb, weil diese Haltung der patristischen Überzeugung entspricht, „dass die Kirche als ein lebendiger Organismus eine Wirklichkeit ist, die wir eher durch die Teilhabe an ihr erfahren, als durch eine rational-analytische Betrachtung erfassen können.“⁴⁷

3.5.2. Die induktive Priorität

Die spezifisch orthodoxe ekklesiologische Betrachtungsweise bestimmt sich durch den schauend betrachtenden Geist und die induktive Denkweise der Griechen. In der „Schau“ des erfahrbaren Mysteriums verwirklicht sich die Kirche als vielgestaltige ontologische Realität, die wir konkret wahrnehmen und erleben können. Die Natur der Kirche manifestiert sich gleichermaßen als Ortskirche, als auch als Gesamtkirche.⁴⁸

3.5.3. Das trinitarische Gleichgewicht

Die orthodoxe Theologie geht in ihrem Bestreben des Entwurfs einer genuin orthodoxen Ekklesiologie von der Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit aus und unterstreicht die Bedeutung der konkreten Personen in deren relationaler Existenzweise.⁴⁹

⁴⁵ Kallis, Mysterium, in: LTHK Bd. 7, 581-582.

⁴⁶ Vgl. Galitis / Mantzaridis / Wiertz: Glauben aus dem Herzen, 112: „Gott ist nicht mehr Objekt, sondern Subjekt der Erkenntnis, die Beziehung des Menschen zu ihm ist nicht durch die Erkenntnis, sondern durch Vereinigung, die Gottwerdung gekennzeichnet. Das ist der Kern der orthodoxen Mystik, die den orthodoxen Glauben bestimmt und die ganze orthodoxe Theologie durchzieht und färbt. So verwandelt sich der Apophatismus zum Kataphatismus, d.h. die negative Aussage wird zur positiven Erfahrung. Der Apophatismus ist nicht eine bloße Negation, die in der Gefahr des Nihilismus oder gar des Pantheismus steht.“

⁴⁷ Kallis, Orthodoxe Kirche, in: TRE Bd. 18, 252-254.

⁴⁸ Ebd., 252-254.

⁴⁹ Ebd., 252-254.

3.5.4. Ekklesiologische Aspekte

Das trinitarische Prinzip steht in der orthodoxen Theologie als unerschütterliches Fundament. Gehen orthodoxe Theologen in Anbetracht der vielfältigen Dimensionen des Mysteriums von unterschiedlichen Ansätzen aus, so darf das trinitarische Prinzip nicht außer Acht gelassen werden.⁵⁰

4. Über die mystische Theologie bei den östlichen Kirchenvätern

Vladimir Losskij bietet in seiner „Schau Gottes“ einen Überblick über die Genese der mystischen Theologie bei den östlichen Kirchenvätern. Die theologischen Gedanken der Kirchenväter können bildhaft verstanden als Bausteine angesehen werden, aus denen sich dann das Gebäude der mystischen Theologie zusammensetzt. In diesem Sinne erklärt sich auch die Kürze der Darlegung der einzelnen Kirchenväter; entscheidend ist jeweils der explizite Beitrag im Hinblick auf das Kriterium der ‚mystischen Theologie‘.

4.1. Athanasius (298 - 373)

Das 4. Jahrhundert ist geprägt von den langwierigen arianischen Streitigkeiten. Am Ende steht die Festschreibung Gottes in der wesenseinen, ungeschaffenen Trinität, die von den Geschöpfen geschieden wird. In seinen Werken „Contra gentes“ und „De incarnatione“ betont Athanasius: „Die Gottesschau wird allein ermöglicht durch die Inkarnation, in der sich der Logos, das Bild Gottes, in der geschöpflichen Welt kundtut, und durch seine Wiederherstellung der Fähigkeit des Menschen, das Bild Gottes zu erfassen.“⁵¹

Das heißt, dass der Mensch den Charakter der Gott-Ebenbildlichkeit auch nach dem Sündenfall nicht verloren hat, doch erst „die Vereinigung des Logos Gottes mit der Menschheit“⁵² eröffnet dem Menschen die wiedergewonnene Möglichkeit der Gottesschau. „Menschwerdung und Vergöttlichung bedingen sich wechselseitig, die letzte beruht auf der ersten.“⁵³

⁵⁰ Vgl. Kallis, Orthodoxe Kirche, in: TRE Bd. 18, 252-254

⁵¹ Louth, Athanasius und Gregor von Nazianz, in: TRE Bd. 23, 553-554.

⁵² Ebd., 553-554.

⁵³ Ebd., 553-554.

4.2. Gregor von Nazianz (329 - 390)

Bei Gregor von Nazianz nimmt die Kontemplation der Dreifaltigkeit eine überragende Bedeutung ein. Gott sehen heißt für ihn, die Trinität schauen und – wenngleich im irdischen Leben in unvollkommener Weise – an ihrem Licht⁵⁴ teilzuhaben. Bezeichnend sind für Gregor die Worte, die er an seinem Lebensende spricht: „Da zu sein, wo die Dreifaltigkeit und der volle Glanz ihrer Herrlichkeit ist ... die Trinität, deren flüchtige Schatten mich schon mit Erregung erfüllen.“⁵⁵

In der Schöpfung offenbart sich die Herrlichkeit Gottes nur als ein kleiner Strahl des großen Lichtes. Gregor spricht von dem, was uns in der Betrachtung der Theologie der Kirchenväter gebetsmühlenartig vorgesagt wird: Seinem Wesen bzw. seiner Natur nach hat kein Mensch Gott je geschaut. Die Schau von Angesicht zu Angesicht und die Erkenntnis der Trinität in der Fülle des Lichtes, bleibt für das Sein im himmlischen Königreich vorbehalten.

Das Wesen Gottes ist „das Allerheiligste, das selbst den Seraphim verborgen bleibt und durch die drei Heiligen Personen verherrlicht wird, die sich wieder vereinigen in einer einzigen Herrschaft und Gottheit“⁵⁶. Die göttliche Natur geht über das menschliche Begreifen schlichtweg hinaus. Die Finsternis betrachtet Gregor von Nazianz als etwas, das überwunden werden muss, da sie sich dem Licht als Hindernis entgegenstellt.

Bereitet es Schwierigkeiten, eine sprachlich widerspruchsfreie Lehre über die Art der Schau Gottes bei Gregor zu erkennen, so kann jedenfalls ein Verständnis der Kontemplation von intellektueller Natur ausgeschlossen werden. Im Vordergrund bleibt bei ihm stets das Streben nach dem Geheimnis der Dreifaltigkeit und nicht das „Begreifen einer ersten Einfachheit“⁵⁷.

⁵⁴ Vgl. Losskij: Schau Gottes, 63: „Die sich ganz mit dem ganzen Geist vereinen ... werden Erben des vollkommenen Lichtes und der Kontemplation der heiligsten und mächtigsten Dreifaltigkeit sein; und das, so glaube ich, wird das himmlische Königreich sein.“

[russ. Übersetzung: Боговидение, 60: „Будут сонаследниками совершенного света и созерцания Пресвятой Владычной Троицы те, которые совершенно соединяются с совершенным Духом, и это будет, как я думаю, Царство Небесное.“]

⁵⁵ nach ebd., 63.

⁵⁶ nach ebd., 64.

⁵⁷ nach ebd., 65.

Gregor überwindet in seinem Denken die intellektualistische Mystik Alexandriens und konzentriert sich auf die Unterscheidung der absoluten Relationen innerhalb der Dreifaltigkeit: „Ich habe erst begonnen, an die Einheit zu denken, seit die Dreifaltigkeit mich in ihrem Glanz badet. Ich habe erst begonnen, an die Trinität zu denken, seit die Einheit mich wieder ergreift. Wenn Einer der Drei vor mich tritt, so denke ich, es sei das Ganze; mein Auge ist so sehr erfüllt, dass die, die fehlen, mir entgehen; denn in meinem Geist, der zu beschränkt ist, um einen einzigen der Drei zu fassen, bleibt kein Raum mehr, den ich den übrigen geben könnte. Vereine ich die Drei in einem Gedanken, so sehe ich eine einzige Flamme, ohne das vereinte Licht zu zerteilen oder erforschen zu können.“⁵⁸

4.3. Gregor von Nyssa (335/340 - 394)

Gregor von Nyssa führt den Gedanken der Schaffung der Geschöpfe aus dem Nichts⁵⁹ radikal zu Ende und gelangt dabei zur Erkenntnis, dass es konsequenterweise keinen Berührungspunkt zwischen Gott und Mensch gibt. Das Wesen Gottes ist und bleibt für den Menschen schlichtweg unerkennbar⁶⁰. Kommt in der mystischen Theologie der Ostkirche für gewöhnlich mit dem Taborlicht einer Lichtmystik eine überragende Bedeutung zu, erregt Gregor mit seiner Erwähnung der Erfahrung der Dunkelheit auf dem fortschreitenden Weg des Mystikers Aufmerksamkeit. Damit teilt er eine Erfahrung, die in der Mystik des Abendlandes zu einem unumgänglichen Charakteristikum des Fortschreitens der Vereinigung mit Gott gehört.

⁵⁸ nach Losskij: Schau Gottes, 65.

[russ. Übersetzung: Боговидение, 61: „Я еще не начал думать о Единице, как Троица озаряет меня своим сиянием. Едва я начал думать о Троице, как Единица снова охватывает меня. Когда Один из Трех представляется мне, я думаю, что это целое, до того мой взор заполнен Им, а остальное ускользает от меня; ибо в моем уме, слишком ограниченном, чтобы понять Одного, не имеется больше места для остального. Когда я соединяю Трех в одной и той же мысли, я вижу единый светоч, но не могу разделить или рассмотреть соединенного света.“]

⁵⁹ Vgl. Galitis / Mantzaridis / Wiertz: Glauben aus dem Herzen, 90: „Gott hat nach der biblischen Lehre die Welt aus dem Nichts geschaffen. Das bedeutet, dass zwischen Gott und der Welt eine seinsmäßige Verschiedenheit besteht, die unauflöslich bleibt und die alle gegenseitigen Beziehungen bestimmt.“

⁶⁰ Vgl. Losskij: Schau Gottes, 66: „So ist es zugleich wahr, dass der, der reinen Herzens ist, Gott sieht, und dass niemand Gott je gesehen hat. Denn was von Natur aus unsichtbar ist, wird sichtbar durch seine Energien und erscheint in einem gewissen Umkreis seinen Wesens.“

[russ. Übersetzung: Боговидение, 63: „Таким образом одновременно истинно и то, что чистое сердце видит Бога, и что никто Бога никогда не видел. Действительно, то, что невидимо по природе, становится видимым по Его действиям, которые явлены нам в известном Его окружении.“]

„Nimmt man das Leben des Mose als Beispiel des Aufstiegs der Seele zu Gott, so sieht Gregor“⁶¹ – in Analogie zu Origenes - drei Stufen des mystischen Aufstiegs „im brennenden Dornbusch (Ex 3,2-6), im Aufstieg zum Berg Sinai (Ex 19,16-25) und in seiner endgültigen Gotteserfahrung in der Felsenkluft (Ex 33,17-23) versinnbildlicht“⁶². Darin kommt auch zum Ausdruck, dass die Gegensätze der Nähe und Unerkennbarkeit Gottes zusammenfallen. „Die Erfahrung Gottes ist für Gregor die Erfahrung einer dunklen, aber gewissen Gegenwärtigkeit, einer Gegenwärtigkeit, die gefühlt, geschmeckt, ja gerochen wird, einer Gegenwärtigkeit, die sich uns enthüllt, und nicht etwas, das wir aufspüren.“⁶³ Die Gedanken Gregors „über die liebende Vereinigung der Seele mit Gott in der Dunkelheit seiner Gegenwart“⁶⁴ scheinen den modernen Leser mehr anzusprechen – eine Rezeption dieses Gedankens in der Spätantike finden wir nicht.

Mit Karl Christian Felmy kann zusammenfassend gesagt werden, dass es Gregor von Nyssa nicht einfach um das Nicht-Sehen geht. Die Lehre von der Unsichtbarkeit der göttlichen Natur, der Unbegreiflichkeit Seines Wesens, hat viel mehr „das Sehen im Nichtsehen“⁶⁵ zum Ziel. In letzter Konsequenz soll der Mystiker zum Unsichtbaren, zum Unfaßbaren gelangen, wo er dann Gott sieht.⁶⁶

4.4. Evagrius Ponticus (345 - 399)

Evagrius Ponticus lebt als Eremit in der sketischen Wüste in Ägypten⁶⁷. Im Laufe des 4. Jahrhunderts faltet sich die monastische Bewegung immer stärker aus. Damit einher geht die

⁶¹ Louth, Gregor von Nyssa, in: TRE Bd. 23, 554-555.

⁶² Ebd., 554-555.

⁶³ Ebd., 554-555.

⁶⁴ Ebd., 554-555.

⁶⁵ Felmy: Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart, 26.

⁶⁶ Vgl. ebd., 26.

⁶⁷ Pauli, *Apophthegmata Patrum*, in: LACL, 45: „Apophthegmata Patrum, ‚Aussprüche der Väter‘, heißen verschiedene Spruchsammlungen ägyptischer Mönchsweisheit des 4. und 5. Jh. Das griechische Alphabetikon entsteht in der ersten Hälfte des 6. Jh. wahrscheinlich in Palästina. Mit dem Ziel, ‚den Lesern zu nützen‘ (Vorwort), stellen die Redaktoren bis dahin mündlich überliefertes Material zusammen, das sie alphabetisch nach den Namen der Mönchsväter (Antonius bis Origenes) ordnen und mit einem kleinen systematischen Anhang anonymer Aussprüche versehen. Letzterer ist griechisch nicht erhalten. Eine nur lateinisch überlieferte Sammlung ist ebenfalls nach Themenkreisen geordnet. Sie ist eine Übersetzung aus dem Griechischen durch den Diakon Pelagius (Pelagius I., 556-561) und den Subdiakon Johannes (Johannes III., 561-574). Teilsammlungen der *Apophthegmata Patrum* existieren in koptischer, äthiopischer und aramäischer Sprache.

Entwicklung, dass „die christliche mystische Tradition in zunehmendem Maße zu einem Reservat der Mönche“⁶⁸ wird. Zugleich kommt es zu einer Akzentverschiebung von einem vertieften Schriftverständnis hin zum Gebet. „Für Evagrius ist das Gebet der Zustand, in dem der Geist mit Gott in Verbindung tritt; es ist seine beste und reine Tätigkeit.“⁶⁹ Der an den Leib gebundene Geist befindet sich in ständiger Unruhe – Gedanken halten den Geist vom Gebet ab. Evagrius unterscheidet acht Gedanken (Laster), die den Geist vom Gebet abhalten, nämlich Gefräßigkeit, Unzüchtigkeit, Geldgier, Traurigkeit, Zorn, geistliche Trägheit, Eitelkeit und Überheblichkeit.

Diese Lehre erlebte im Christentum eine äußerst wirkmächtige Rezeptionsgeschichte. Ziel ist es, in der Überwindung dieser Gedanken zu einem Zustand der Klarheit zu gelangen, zu einem „Zustand der Leidenschaftslosigkeit, der seinerseits die Bedingung wahren Gebetes ist“⁷⁰. Ohne die solide Basis der Analyse der leiblich-seelischen Leidenschaften, ihrer Ursprünge und Manifestationen, sowie ihrer Heilung, „ist nämlich nach Auffassung des pontischen Mönchs jedes Streben nach ‚Erkenntnis‘, überhaupt nach den höheren Stufen des mystischen Lebens schon im Ansatz zum Scheitern verurteilt“⁷¹. Erst in einem solchen Zustand, in dem der Geist frei von Ablenkung ist, befähigt den Menschen zur Kontemplation. Die evagrianische Lehre von den Leidenschaften hängt deutlich mit der Stoa zusammen; sein Verständnis des menschlichen Geistes und seiner Beziehungen zu Gott geht über Origenes auf den Neuplatonismus zurück.

„Evagrius hat damit einen erheblichen Einfluß auf das monastische Verständnis des Gebetes geübt,“⁷² und markiert mit dem Ruhegebet einen Vorläufer des Herzens- bzw. Jesusgebetes. Er gibt der späteren Tradition ihr terminologisches Fundament und schafft „die Basis

Inhaltlich überliefern die Apophtegmata Patrum die asketische Unterweisung des ägyptischen Wüstenmönchtums im 4./5. Jh., v.a. aus den geographischen Zentren: der Sketis, der Thebais und der nitrischen Wüste, dann aber auch aus dem Sinai und Palästina.

Das Apophtegmata entsteht ursprünglich als situationsgebundene Einzelunterweisung in der monastischen Formung der Einsiedler; durch die schriftliche Fixierung und Verbreitung nehmen die Apophtegmata Patrum starken Einfluß auch in den Klöstern des Ostens und Westens.“

⁶⁸ Louth, Evagrius Ponticus, in: TRE Bd. 23, 555.

⁶⁹ Ebd., 555.

⁷⁰ Meyendorff, Mystische Theologie, in: TRE Bd. 7, 519-521.

⁷¹ Evagrius: Über die acht Gedanken, 12.

⁷² Louth, Evagrius Ponticus, in: TRE Bd. 23, 555.

hesychastischer Spiritualität und mystischer Theologie in Byzanz“⁷³. Die Beschreibung der Gedanken „zeigt ihn als genialen Beobachter der menschlichen Psyche“⁷⁴.

Da das praktisch-asketische Tun stets die unabdingbare Grundlage seines Denkgebäudes bildet, verliert sein spekulativer Geist nie den Boden unter den Füßen. Es gilt auch zu betonen, dass die ‚Praktike‘ ein notwendiges Mittel auf dem Weg zur unmittelbaren, personalen Gotteserkenntnis ist und somit keineswegs einen Selbstzweck darstellt. Erst die Gotteserfahrung ermöglicht nach Joh 17,3⁷⁵ und auch nach Evagrius unser eigentliches ‚Leben‘. Als Quelle für die Anzahl der Laster dürfte am ehesten an Mt 12,43-45⁷⁶ zu denken sein.⁷⁷

Gabriel Bunge betrachtet die Einheit der drei göttlichen Personen als ‚Modell‘ für die gnadenhafte mystische Einheit zwischen Gott und Geschöpf. „Denn gemeint ist jener Zustand vollkommener und innigster Einheit, wie er nur unter Personen möglich ist, die sich ‚kennen‘.“⁷⁸

4.5. Makarius der Große (300 - 390)

Die Makariushomilien – eine Sammlung geistlicher Reden aus der Feder eines anonymen Verfassers, die später Makarius dem Großen zugeordnet werden - befassen sich wie Evagrius mit dem Gebet. Allerdings distanziert sich Makarius von jeglicher Gebetstechnik und betont, „dass dem Menschen das Gebet allein als Gabe des heiligen Geistes ermöglicht werden könne“⁷⁹. Die unverfügbare Gabe des Gebetes verdankt der Mensch demzufolge dem Heiligen Geist. Eingehend setzt sich Makarius mit der Frage auseinander, „wie man mit der

⁷³ Meyendorff, *Mystische Theologie*, in: TRE Bd. 7, 519-521.

⁷⁴ Ebd., 519-521.

⁷⁵ „Das ist das ewige Leben: dich, deneinzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.“

⁷⁶ „Ein unreiner Geist, der einen Menschen verlassen hat, wandert durch die Wüste und sucht einen Ort, wo er bleiben kann. Wenn er aber keinen findet, dann sagt er: Ich will in mein Haus zurückkehren, das ich verlassen habe. Und wenn er es bei seiner Rückkehr leer antrifft, sauber und geschmückt, dann geht er und holt sieben andere Geister, die noch schlimmer sind als er selbst. Sie ziehen dort ein und lassen sich nieder. So wird es mit diesem Menschen am Ende schlimmer werden als vorher. Dieser bösen Generation wird es genauso ergehen.“

⁷⁷ Evagrius: *Über die acht Gedanken*, 15.

⁷⁸ Bunge: *Akedia*, 100.

⁷⁹ Louth, *Makariushomilien*, in: TRE Bd. 23, 555-556.

Gegenwart des Geistes zusammenwirken kann, um zum Sitze und zur Wohnstätte Gottes zu werden“⁸⁰.

Als Kennzeichen der Weiterwirkung der Makariushomilien gilt es, die als Licht im Herzen erlebte Erfahrung der Gegenwart des Heiligen Geistes anzuführen. Damit setzt Makarius auch einen im Vergleich zu Evagrius differenzierten anthropologischen Akzent – er sieht das Herz und nicht den Geist als „Zentrum des leibseelischen Ganzen des Menschen“⁸¹. Die Vergöttlichung des Menschen, und zwar an Leib und Seele, soll das Ziel christlichen Lebens sein.

4.6. Dionysius Areopagita (?⁸²)

Dionysius Areopagita entfaltet in seinen Werken die apophatische Theologie⁸³. Während die kataphatische Theologie den Gottesbezeichnungen in der Heiligen Schrift zuschreibt, etwas von Gott zu offenbaren, verneint die apophatische Theologie eine Aussagekraft über das Sein Gottes. „Den Negationen“⁸⁴ kommt dabei ein größerer Wahrheitsgehalt zu, denn was positiv von Gott ausgesagt wird, bedarf stets einer Einschränkung, während negative Aussagen schlechthin wahr sind, solange sie als eine Verneinung von Eigenschaften Gottes verstanden werden, nicht weil sie ihm abgehen, sondern weil er sie transzendiert.“⁸⁵ Seinem Wesen nach steht Gott außerhalb menschlicher Erfassungsmöglichkeit. Allerdings offenbart er sich durch die Schöpfung und „daher offenbart alles etwas von Gott, und doch offenbart nichts Gott so, wie er ist.“⁸⁶.

In die Tradition der christlichen Theologie aufgenommen wurde die in triadischer Form angelegte Hierarchie des Dionysius, deren Zweck die Vergöttlichung des Menschen ist.

⁸⁰ Louth, Makariushomilien, in: TRE Bd. 23, 555-556.

⁸¹ Meyendorff, Mystische Theologie, in: TRE Bd. 7, 519-521.

⁸² Anmerkung: Die Frage nach der historischen Einordnung des Corpus Dionysiacum ist umstritten und nicht geklärt.

⁸³ Vgl. Galitis / Mantzaridis / Wiertz: Glauben aus dem Herzen, 106: „Der Apophatismus der Ostkirche aber beruht auf der Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes. Durch seine Energien offenbart sich Gott und wird erkannt, sein Wesen aber bleibt unbekannt und unzulänglich.“

⁸⁴ Vgl. Losskij: Grundriss mystischer Theologie, 51: „Was immer über die heilige Menschheit Jesu Christi bejahend ausgesagt werden kann, hat den Sinn einer höchsten und äußersten Verneinung.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 54: „Утверждения, относящиеся к пресвятому человечеству Христа, имеют всю высоту и ценность наиболее категорических отрицаний.“]

⁸⁵ Louth, Dionysius Areopagita, in: TRE Bd. 23, 559-560.

⁸⁶ Ebd., 559-560.

4.6.1. Der Stufenbau der Hierarchien in der areopagitischen Mystik⁸⁷

I. Himmlische Hierarchie (unsichtbar, geistige Schau, immaterielle Kenntnis Gottes)

1. Ordnung (Kol 1,16)	1. Throne 2. Cherubim 3. Seraphim	Die drei Gruppen der reinen, beschauenden und vollendeten Engel werden von Gott selbst erleuchtet.
2. Ordnung (Eph 1,21; 1 Kor 15,25; Röm 8,38)	4. Herrschaften 5. Gewalten 6. Mächte	Werden erleuchtet von der ersten Engelordnung.
3. Ordnung (Röm 8,38)	7. Fürstentümer 8. Erzengel 9. Engel	Werden erleuchtet von der zweiten Engelordnung und erleuchte die erste Ordnung der kirchlichen Hierarchie.

II. Kirchliche Hierarchie

1. Ordnung Drei Mysterien	1. Myronsalbung 2. Eucharistie 3. Taufe	Vollendung Erleuchtung Reinigung
2. Ordnung Mysterienspendende Kirche	4. Bischöfe 5. Priester 6. Diakone	vollenden erleuchten reinigen
3. Ordnung Hörende Kirche	7. Mönche 8. Gemeindemitglieder 9. Unvollkommene wie Büßer, Katechoumenen	werden vollendet werden erleuchtet werden gereinigt

III. Hierarchie des Gesetzes (Alttestamentliche, jetzt überholte Welt)

Obere Ordnung	Geistige Kultur der Eingeweihten vor dem Zelt der Bundeslade
Untere Ordnung	Dunkle Bilder der Wahrheit, weit entfernt von den Urbildern

⁸⁷ Spitzing, Himmlische und Kirchliche Hierarchie, in: Lexikon byzantinisch christlicher Symbole, 162.

Deutlich zum Ausdruck kommt in obiger Abbildung die triadische Bewegung von Läuterung, Erleuchtung und Vervollkommnung. Diese klassischen drei Wege der Mystik vollziehen sich im Verständnis des Dionysius „in erster Linie in den sakramentalen Riten der christlichen Liturgie“⁸⁸. In seiner kurzen Abhandlung „Über die mystische Theologie“⁸⁹ leitet er den Menschen an, im Rahmen der apophatischen Theologie in Übersteigung des Verstandes in einer verborgenen Wolke des Nichtwissens⁹⁰ die Vereinigung mit Gott anzustreben. „Mystik befaßt sich für Dionysius mit dem verborgenen Sinn der Schrift, der Sakramente und des Lebens des getauften Christen.“⁹¹

Dionysius beschreibt also die mystische Erfahrung in der Sprache der negativen Theologie⁹². Dabei kommt auch er, ähnlich wie Gregor von Nyssa, nicht um den Begriff des „Dunkels“ umhin. In der Erfahrung der mystischen Vereinigung kommt es zu einem Aufeinandertreffen der begrenzten menschlichen Seele mit der überschreitenden Transzendenz Gottes⁹³.

⁸⁸ Louth, Dionysius Areopagita, in: TRE Bd. 23, 559-560.

⁸⁹ Vgl. Losskij: Grundriss mystischer Theologie, 35: Dionysius beginnt seinen Traktat mit einer Anrufung der Heiligen Dreifaltigkeit. Er bittet sie, „uns auf den über-unerkenbaren, über-leuchtenden Gipfel der mystischen Sprüche Gottes zu führen, wo die einfachen, (von aller Umkleidung) losgelösten, unwandelbaren Mysterien der Theologie aus dem überlichthaften Dunkel des mysterienverbergenden Schweigens enthüllt werden“.

[russ. Übersetzung: Очерк, 36: Дионисий начинает свой трактат с призывания Святой Троицы, Которую он просит вывести его "за пределы незнания до высочайших вершин Священно-тайного Писания, туда, где в сверхлучезарном мраке молчания открываются простые, совершенные и нетленные тайны богословия"].

⁹⁰ Vgl. ebd., 38: Dionisij beschließt seinen Traktat mit der Feststellung, dass es über die Allursache, die über allem ist, überhaupt weder Aussage noch Verneinung gibt: „Wenn wir das von ihr aussagen oder verneinen, was unter ihr liegt, haben wir von ihr selbst nichts ausgesagt und nichts verneint, weil die allumfassende und einförmige Ursache von allem über jeder Aussage steht – und die Erhabenheit des von allem.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 39-40: Дионисий заключает свой трактат признанием, что Причина "всяческого" ускользает как от всякого утверждения, так и всякого отрицания: "Когда мы высказываем утверждения, относящиеся к существам, стоящим ниже единой и совершенной Первопричины всего, мы ничего не утверждаем и не отрицаем о Ней Самой, ибо всякое утверждение остается вне премирности Того Кто просто совлечен всего и находится за пределами всего"].

⁹¹ Louth, Dionysius Areopagita, in: TRE Bd. 23, 559-560.

⁹² Vgl. Galitis / Mantzaridis / Wiertz: Glauben aus dem Herzen. 111: „Die Vernunft hat sich als unfähig erwiesen, ‚vernünftig‘ auszudrücken, was Gott, seine Kraft und seine Weisheit, d.h. was seine Offenbarung betrifft. So bleibt der Apophatismus, wie er bei den östlichen Kirchenvätern ausgedrückt worden ist, eine sichere Grundlage bei jeder kataphatischen Aussage über die Offenbarung Gottes und bei jedem Versuch, Gott zu erkennen.“

⁹³ Vgl. Losskij: Schau Gottes, 99: „Wenn wir dann unvergänglich und unsterblich werden, den Stand der Seligkeit erlangt haben und Christus gleich geworden sind, werden wir immer beim Herrn sein, wie die Schrift sagt, und uns seiner sichtbaren Theophanie in ganz reinen Kontemplationen erfreuen. Wir werden von seinen glänzenden Strahlen erleuchtet sein wie die Jünger bei seiner göttlichen Verklärung. Zugleich werden wir durch unseren unvergänglichen und leidenschaftslosen Intellekt an seiner intellegiblen Erleuchtung teilhaben und auch an der Vereinigung jenseits des Intellekts, im unerkenbaren und seligen Aufgang dieser mehr als glänzenden Strahlen. Und wir werden den himmlischen Geistern ähnlich sein. Denn, so spricht die Wahrheit, wir werden als Kinder der Auferstehung den Engeln gleichen und Kinder Gottes sein.“

Diese Erfahrung entzieht sich der sprachlichen Ausdrucksfähigkeit. „Mystisches Dunkel bezeichnet zugleich Gottes wesensmäßige Unerkennbarkeit und menschliches Nichtwissen.“⁹⁴

4.6.2. Nachwirkungen des Dionysius Areopagita in der Theologie des Ostens

Gerard O'Daly vertritt in der Theologischen Realenzyklopädie die Ansicht, dass „der Einfluß des Dionysius im griechischen Osten nicht überschätzt werden sollte“⁹⁵. Er weist Dionysius seinen Platz in der theologischen, und weniger in der eigentlich mystischen Theologie zu. Damit steht er im Widerspruch zu Vladimir Losskij, der dem Areopagiten in seinen Werken eine immanent wichtige Rolle zuspricht.

Unbestritten ist der Einfluß des Corpus Dionysiacum auf Maximus Confessor im 7. Jahrhundert. Im 8. Jahrhundert nimmt Johannes von Damaskus ausgiebig Zitate der dionysianischen Werke auf. In seinen Briefen beruft sich Theodor Studites an einigen Stellen auf Dionysius; der Einfluß beschränkt sich allerdings auf die Darstellung des mönchischen Lebens. Im 11. Jahrhundert nimmt Nicetas Stethatos Elemente des Corpus Dionysiacum insbesondere „in seiner Angelologie und seiner Psychologie der entkörperlichten Seele“⁹⁶ auf. Gleichzeitig sind Modifikationen durch die Rezeption des Evagrius Pontikus unverkennbar. Zuletzt scheint die Theologie des Areopagiten in der des Gregor Palamas im 14. Jahrhundert durch.

4.7. Johannes Climacus (579 - 649)

Johannes Climacus kann in seiner Theologie auf Evagrius Ponticus, die Makariushomilien und das Corpus Dionysiacum zurückgreifen, d.h. er findet eine „bereits ausgestaltete asketische

[russ. Übersetzung: Боговидение, 93: „Тогда, - говорит Дионисий, - когда мы станем нетленными и бессмертными, достигшими состояния блаженства, и уподобившись Христу, мы, согласно словам Писания, всегда с Господом будем, наслаждаясь Его видимым Богоявлением, - в чистейшем созерцании, озаренные Его ослепительными лучами, подобно ученикам Его во время божественного Преображения. При этом нашим бесстрастным и невещественным умом мы будем причащаться Его умопостигаемого озарения, а также превосходящего ум единения - в сиянии Его пресветлых лучей, в состоянии, сходном с состоянием небесных духов. Ибо, как говорит слово Истины, мы будем подобны ангелам и сынами Божиими, будучи сынами Воскресения.“]

⁹⁴ O'Daly, Dionysius Areopagita, in: TRE Bd. 8, 772-778.

⁹⁵ Ebd., 772-778.

⁹⁶ Ebd., 772-778.

und mystische Tradition vor“⁹⁷. Johannes Climacus, dessen Beiname von seinem Werk „Himmelsleiter“ herrührt, beschreibt in eben jenem Werk das asketische Leben als eine Leiter mit dreißig Sprossen, „deren höchste die Sprosse von Glauben, Hoffnung und Liebe ist“⁹⁸. Eine Nähe zu Evagrius ist unverkennbar: Ziel der Askese ist der Zustand der Leidenschaftslosigkeit, die *apatheia*. Von dieser unterscheidet er die Ruhe, die *hesychia*, „die in das Gebet ausmündet“⁹⁹. Der Empfehlung des Jesusgebetes fehlt interessanterweise die Angabe einer oder mehrerer konkreter Formulierungen. Die hesychastische Prägung tritt auch insofern deutlich zutage, als von der Erfahrung des überströmenden, immateriellen, göttlichen Lichts die Rede ist – wir finden keinen Verweis auf das „mystische Dunkel“.

4.8. Maximus Confessor (580 - 662)

Bei Maximus Confessor treffen wir die gestaltenden Elemente der byzantinischen mystischen Theologie¹⁰⁰ in einem organisch Ganzen an – evagrianische, makarianische und areopagitische Theologie¹⁰¹ fließen ineinander. Die Dionysiuschriften nehmen bei ihm eine zentrale Stellung ein, allerdings prägt er ihnen auch seinen Stempel auf, indem er die Stellung Christi sehr viel klarer hervortreten lässt.

„Seine Vorstellung vom Aufstieg¹⁰² der Seele zu Gott verdankt sich im wesentlichen Evagrius.“¹⁰³ In der Rede von der Vereinigung des Geistes (oder des Herzens) mit Gott, greift

⁹⁷ Louth, Johannes Climacus, in: TRE Bd. 23, 560.

⁹⁸ Ebd., 560.

⁹⁹ Ebd., 560.

¹⁰⁰ Vgl. Balthasar: Kosmische Liturgie, 67: „Die innergöttliche Fruchtbarkeit des dreipersönlichen Lebens entrückt sich im griechischen Denken immer vollkommener nicht nur dem weltlichen, sondern gerade auch dem mystischen Denken. In dieser Hinsicht vollzieht sich im Osten die entgegengesetzte Entwicklung als im Westen.“

¹⁰¹ Vgl. ebd., 32: „Neben der evagrianischen Mystik einer vollständigen Entsinnlichung des reinen Geistes (als ‚Ekstase‘ aus allen sinnlichen Dingen) und der Beschauung Gottes im (letztlich selbst gotthaften) Wesen des Geistes selber steht die areopagitische Mystik mit ihrem absolut transzendenten Gottesbegriff, in der die Kreatur nicht nur aus dem Sinnlichen, sondern aus jedem geschöpflichen Sein ekstatisch heraustreten muss, auch aus sich selbst, um einen Augenblick lang in das Dunkel des Ganz-Anderen einzutauchen.“

¹⁰² Vgl. Losskij: Schau Gottes, 104: „Um Gott zu lieben, der allen Verstand und alle Erkenntnis übersteigt, der von jeder Abhängigkeit und Natur frei ist, müssen wir in einem Aufschwung, der sich durch nichts behindern lässt, das Sinnliche und das Übersinnliche, die Zeit, den Äon und den Raum überwinden und uns von allem Wirken der Sinne, des Denkens und des *vouç* entblößen, dann werden wir auf unaussprechliche Weise und in der Unkenntnis dem göttlichen Entzücken, das über allem Denken und über dem Verstand ist, begegnen.“

[russ. Übersetzung: Боговидение, 99: „Чтобы любить Бога, Который превосходит всякое разумение и познание, Который свободен от всякой связанности отношениями и от природы, надлежит в неудержимом порыве подняться над чувственным умопостигаемым, над временем и вечностью, над

Maximus wieder auf das Corpus Dionysiacum und das Motiv des Nichtwissens¹⁰⁴ zurück. Weiters übernimmt er von Dionysius auch die mystische Theologie der Sakramente. Seine Mystagogia¹⁰⁵ wird geleitet von der Vorstellung, dass in der Liturgie Gott in seiner Inkarnation sich auf den Menschen zubewegt und der Mensch seinerseits in Liebe und Demut antwortet. Wir treffen also auch bei Maximus auf das Grundmotiv mystischer, byzantinischer Theologie, nämlich der Vergöttlichung des Menschen. Nach Maximus „beruht die Vergöttlichung des Menschen auf der ‚communicatio idiomatum‘ in Christus“¹⁰⁶.

In Jesus¹⁰⁷ äußern sich die Merkmale der Göttlichkeit und Menschlichkeit „in Gemeinschaft miteinander“, wodurch diese Gemeinschaft für die ganze Menschheit erreichbar wird¹⁰⁸. Die Vereinigung mit Gott¹⁰⁹ – so lautet das grundlegende anthropologische Postulat der Kirchenväter – verringert natürlich nicht die Menschlichkeit, sondern vervollkommen sie

пространством, полностью совлечься всякой энергии чувств, мысли и воуc - ради того, чтобы неизреченно и в неведении встретить божественные радости, - превыше мысли и разумения.”]

¹⁰³ Louth, Maximus Confessor, in: TRE Bd. 23, 560-561.

¹⁰⁴ Vgl. Losskij: Schau Gottes, 102: „Der Geist ist vollkommen“, sagt Maximus, „wenn er dank eines wahrhaftigen Glaubens in der höchsten Unkenntnis die völlige Erkenntnis des gänzlich Unerkennbaren besitzt.“ [russ. Übersetzung: Боговидение. 96: „Ум совершенен тогда, - говорит Максим, - когда он, благодаря истинной вере, обладает в сверхневедении сверхпознанием сверхнепостижимого.”]

¹⁰⁵ Vgl. Balthasar: Kosmische Liturgie, 18: „Jede Ganzheit, und vornehmlich die aus der Synthesis verschiedener Elemente sich ergebende, trägt, bei einheitlicher Wahrung ihrer hypostatischen Identität, zugleich die unvermischte gegenseitige Verschiedenheit ihrer integrierenden Teile in sich, dergemäß sie den wesentlichen Bestand jedes Gliedes in seiner Beziehung auf das andere unverfälscht erhält. Die Teile hinwieder bewahren, bei unvermengerter, unverminderter Erhaltung ihres naturhaften Bestandes in der gegenseitigen Synthesis, die einsförmige Identität ihrer eigenen Ganzheit, dergemäß sie in völliger Unzertrennlichkeit den einheitlichen hypostatischen Bestand erhalten.“

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 22: „Erleuchtet von der höchsten theologischen Synthese zwischen Gott und Welt in Christus spürt Maximus dem Aufbaugesetz und den Bedingungen der Möglichkeit dieser Synthese nach und entdeckt dabei den formalen Grundriß alles weltlichen Seins, ja selbst den Grundriß der Beziehung von Absolutem und Relativem überhaupt.“

¹⁰⁷ Vgl. Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 174: „Das Mysterium der Menschwerdung des Wortes“, sagt Maximus, „enthält die Bedeutung aller Symbole und Rätsel der Hl. Schrift sowie den verborgenen Sinn der ganzen wahrnehmbaren und intelligibeln Schöpfung. Wer aber das Mysterium des Kreuzes und des Grabes kennt, kennt auch den wahren Grund aller Dinge. Wer endlich noch weiter vordringt und in das Mysterium der Auferstehung eingeführt wird, erfährt das Ziel, um dessentwillen Gott alle Dinge im Anfang geschaffen hat.“ [russ. Übersetzung: Очерк, 179: „Тайна воплощения Слова, - говорит святой Максим, - включает в себе значение всех символов и тайн Писания, сокрытый смысл всякого творения чувственного и сверхчувственного. Но тот, кто познает тайну креста и гроба, познает также существенный смысл всех вещей. Наконец, тот, кто проникнет еще глубже и будет посвящен в тайну воскресения, познает конечную цель, ради которой Бог создал вещи изначально.”]

¹⁰⁸ Meyendorff, Mystische Theologie, in: TRE Bd. 7, 519-521.

¹⁰⁹ Vgl. Balthasar: Kosmische Liturgie, 54: „Das Problem, das uns leimotivisch durch unsere ganze Studie verfolgen wird, ist also die Gegenseitigkeit von Transzendenz und Immanenz Gottes, oder, deutlicher ausgedrückt, die Tatsache, daß Gott so sehr seine eigene Einheit ist, daß er alle Dinge, die an ihr teilhaben, ebensowohl zu selbständigen Einheiten in gegenseitiger Unähnlichkeit als zu einer Totalität in gegenseitiger Ähnlichkeit der Teile zu bilden vermag.“

erst und erfüllt den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Eine solche Vergöttlichung ermöglicht letztendlich auch die Wiederherstellung¹¹⁰ der in Unordnung geratenen Harmonie des Kosmos.

Anastasios Kallis sieht in Maximus Confessor ein Paradebeispiel für die Rückbindung des theologischen Denkens an die Erfahrung, indem er den Bekenner mit einer scharfsinnigen Unterscheidung zitiert: „Die eine Art der Erkenntnis, die auf Begriffen und Denken beruht, hat die Macht, Sehnsucht nach der voll verwirklichten Erkenntnis in Teilnahme zu erwecken; die andere, voll wirkliche, die in Teilnahme durch Erfahrung die Wahrnehmung des Erkannten bietet, hebt die auf Begriff und Denken ruhende Erkenntnis auf.“¹¹¹

Im Westen setzte im 20. Jahrhundert Hans Urs von Balthasar Maximus Confessor mit seinem Werk „Kosmische Liturgie“ ein Denkmal. Darin betont Balthasar, dass Maximus Mystiker wie Metaphysiker in gleichem Maße war, „der im Umgang mit der aristotelischen Philosophie eine Strenge und Präzision des Denkens erreicht hat, die man beim Areopagiten vergeblich suchen würde“¹¹².

4.9. Johannes Damascenus (650 – vor 754)

Johannes stellt gleich am Beginn seiner „Genauen Darlegung des orthodoxen Glaubens“ kategorisch die Unerkennbarkeit der Natur Gottes fest: „Weder der Mensch noch die himmlischen Kräfte, Cherubim und Seraphim, können Gott anders als in seinen Offenbarungen erkennen. Er ist seiner Natur nach über dem Seienden, also auch über der Erkenntnis. Man kann sein Wesen nur apophatisch, in Negationen, beschreiben. Was wir

¹¹⁰ Vgl. Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 115: Maximus Confessor: „Gott hat uns geschaffen, damit wir Teilhaber der göttlichen Natur würden, damit wir, Ihm ähnlich geworden, in die Ewigkeit eintreten, vergöttlicht durch die Gnade, die alles Seiende hervorbringt und das, was noch nicht ist, zum Sein ruft.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 118: „Ибо, Бог создал нас для того, чтобы мы стали причастниками Божеского естества, для того, чтобы мы вошли в вечность, для того, чтобы мы уподобились Ему, будучи обожены благодатью, которая производит все существующее и призывает к существованию все, что не существовало.“]

¹¹¹ nach Kallis: Orthodoxie, 43.

¹¹² Balthasar: Kosmische Liturgie, 8.

positiv über Gott aussagen, zeigt nicht seine Natur, sondern seine Attribute, zeigt das, was seine Natur umgibt.“¹¹³

Johannes Damascenus betrachtet die Energien insbesondere im christologischen Kontext und unterscheidet im Gottmenschen Jesus Christus göttliche und menschliche Energie. Dabei wendet er diese Lehre auf die Verklärung Christi, diese Offenbarung der Gottheit im inkarnierten Wort, an: „In der Verklärung ist Jesus Christus nicht etwas geworden, was er vorher nicht war, sondern er öffnete seinen Schülern die Augen, er gab denen das Augenlicht, die zuvor blind gewesen waren, und erschien ihnen als der, der er war.“¹¹⁴

Das heißt, die göttliche Natur bleibt unzulänglich in sich selbst, aber ihre Energie und ihre ewige Herrlichkeit durchdringen die geschaffene Natur, teilen sich ihr mit. Die Menschlichkeit Christi hat in der unio hypostatica an der göttlichen Herrlichkeit teil und läßt uns Menschen Gott schauen. In der wechselseitigen Beziehung von sehen und gesehen werden ist die Schau von Angesicht zu Angesicht eine Vereinigung mit der Person Jesu Christi.

Johannes Damascenus hat gemäß seinem Ruf als byzantinischer Scholastiker die christologischen Lehren der Kirchenväter zusammengefaßt. Gleichzeitig wies er damit den Weg für die ganze weitere byzantinische Theologie im Hinblick auf die Schau Gottes im christologischen Kontext. Vladimir Losskij weist darauf hin, dass Johannes dabei einen Aspekt außer Acht gelassen hat, nämlich die subjektive Seite der Schau Gottes.

4.10. Symeon der Neue Theologe (949 - 1022)

Mit Symeon dem Neuen Theologen begegnen wir – ähnlich, wie bei Maximus Confessor – einem Vertreter der byzantinischen Synthese mystisch-theologischer Überlieferungen.

¹¹³ nach Losskij: Schau Gottes, 108.

[russ. Übersetzung: Боговидение, 103: „Ни люди, ни силы небесные - херувимы и серафимы не могут познавать Бога иначе, как в Его Откровении. По Своей природе Он - превыше бытия, а следовательно, превыше познания. Его сущность можно определить только апофатически, посредством отрицаний. То, что мы говорим о Боге утвердительно, обозначает не Его природу, а Его атрибуты - то, что "рядом" с природой.“]

¹¹⁴ nach Losskij: Schau Gottes, 109.

[russ. Übersetzung: Боговидение, 103: „В Преображении Христос не стал тем, чем Он не был ранее, но Он явился Своим ученикам таким, каким Он был, открыв им глаза, даровав зрение слепым.“]

„Erfahrung, erlebnishafte Erfahrung ist für Symeon ein Schlüsselbegriff.“¹¹⁵ Er gesteht dieser Erfahrung ein Ausmaß an religiöser Authentizität zu, dass er auch einen Konflikt mit der Autorität des geistlichen Amtes nicht scheut. Welches sind die Kennzeichen einer solchen Erfahrung? Sie bewirkt im Menschen eine tiefgreifende innere Bewegung und Umwandlung. Als Ort des Geschehens wird vor allem das Herz festgemacht. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch wird mit der Erfahrung göttlichen Lichts¹¹⁶ beschrieben.

In seinem schriftstellerischen Werk betont Symeon die Unmöglichkeit spekulativer Erkenntnis. Das Wissen des Nichtwissens übersteigt die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt. „Sofern sich Symeon von seinen Quellen unterscheidet, tut er das wohl in der Art, in der er die Erfahrungsseite dieses Nichtwissens, das Erschrecken und das ehrfürchtige Erschauern bei der Begegnung mit dem Grundlosen und Unsagbaren, hervortreten lässt.“¹¹⁷

Symeon gilt als sprachmächtiger und repräsentativer Exponent eines „erfahrungstheologischen“ Christentums in Byzanz. Mit seiner Betonung des Wertes „des spirituellen Ereignisses der Gemeinschaft, im Gegensatz zu Formen institutioneller Kirchlichkeit“¹¹⁸, wirkt er auffallend modern. Er gibt damit auch dem prophetischen Wesenszug des Mönchtums in der Kirche neuen Auftrieb.

Gerade aufgrund seiner eigenen Erfahrung war Symeon davon überzeugt, dass sich Gott dem Menschen offenbart. Dies geschieht nicht erst im künftigen Leben, sondern bereits hier auf Erden. Dementsprechend bezeichnet er die Behauptung, dass die Gottesschau

¹¹⁵ Louth, Symeon der Neue Theologe, in: TRE Bd. 23, 561-562.

¹¹⁶ Vgl. Losskij: Schau Gottes, 114: „Gott ist Licht, und er teilt denen, die sich mit ihm vereinigen, nach dem Maß ihrer Läuterung aus seinem Glanz mit. Dann erkennt die erloschene Lampe der Seele, das heißt der verfinsterte Geist, dass sie wieder erleuchtet ist, weil das göttliche Feuer sie entzündet hat. Oh, welches Wunder! Der Mensch vereinigt sich mit Gott körperlich und geistig, denn seine Seele trennt sich nicht vom Geist, noch trennt sich der Leib von der Seele. Gott tritt ein in die Vereinigung mit dem ganzen Menschen.“

[russ. Übersetzung: Боговидение, 109: „Бог есть свет, - говорит св. Симеон, - и Он сообщает Свое сияние тем, кто с Ним соединяется, в меру их очищения. Тогда угасший светильник души, т. е. помраченный разум, сознает, что он снова возгорелся, потому что его воспламенил Божественный огонь. О чудо! Человек соединяется с Богом духовно и телесно, потому что его душа не отделяется от духа, а его тело не отделяется от души. Бог соединяется со всем существом человека.“]

¹¹⁷ Louth, Symeon der Neue Theologe, in: TRE Bd. 23, 561-562.

¹¹⁸ Meyendorff, Mystische Theologie, in: TRE Bd. 7, 519-521.

unmöglich sei als „die schlimmste Häresie, die in sich alle bestehenden Häresien vereinige“¹¹⁹.

„Er ist unter den byzantinischen spirituellen Autoren im Grunde der einzige, der unmittelbar von seinen eigenen mystischen Erfahrungen redet, und kann deshalb als ‚Mystiker‘ im üblichen Sinne des Wortes bezeichnet werden.“¹²⁰ Wir finden bei Symeon keine systematische Lehre – letztlich erhebt er seine persönliche Erfahrung zum Maßstab gegen alle theologische Gelehrsamkeit.¹²¹

4.10.1. Exkurs: Theologie der Erfahrung

Der griechische Theologe Christos Yannaras wirft der westlichen Theologie „die ‚Verbannung‘ Gottes in einen der Erfahrung unzulänglichen Bereich vor, die Abtrennung der Religion vom Leben“¹²². Dementsprechend betont er das Vorhandensein und die Berücksichtigung von ‚Erfahrung‘ im theologischen Denken als Kriterium für dessen Beurteilung. Selbstredend, dass diese Erfahrung als kirchliche Erfahrung zu verstehen ist.

Bei den östlichen Kirchenvätern taucht der Begriff ‚Erfahrung‘ explizit kaum auf. Dennoch kann ihre Theologie durch den unaufgebbaren Bezug zu den ‚Mysterien‘ als ‚Erfahrungstheologie‘ angesehen werden. Diese Beziehung zu den Sakramenten, in erster Linie zu Taufe und Eucharistie, und zum Gottesdienst mit seinen Gebeten und Hymnen führt zu einer Einheit von *lex orandi* und *lex credendi*.

¹¹⁹ Alfeev: Geheimnis des Glaubens, 223.

¹²⁰ Meyendorff, *Mystische Theologie*, in: TRE Bd. 7, 519-521.

¹²¹ Vgl. Klein, *Symeon der Neue Theologe*, in: TRE Bd. 32, 496-498.

¹²² nach Felmy: *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart*, 2.

„Der schöpferische Mystiker war von jeher das Kreuz der Kirche.

Aber diesen Leuten verdankt die Menschheit ihr Bestes.

C.G. Jung“¹²³

5. Die mystische Theologie der Ostkirche

5.1. Theologie und Mystik in der Tradition der Ostkirche

Die ostkirchliche Tradition kennt keinen Gegensatz zwischen Theologie und Mystik – sie hat niemals zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden. Von daher kann Losskij auch die Behauptung aufstellen, dass jede Theologie mystisch sein muss.

Die mystische Theologie meint in diesem Zusammenhang eine bestimmte Haltung gegenüber dem Dogma. Eng damit verwoben sind die Aspekte der ostkirchlichen Spiritualität. Mystik gilt hier als Vollendung aller Theologie, als Theologie „par excellence“. In Abgrenzung dazu ist ein „Mystizismus“, der sich außerhalb der von der Kirche gehüteten Wahrheit befindet, zu sehen. Im Gegensatz zur Gnosis wiederum dient Erkenntnis in der christlichen Theologie immer nur als Mittel, nicht als Selbstzweck.

„Man gelangt so zu einer scheinbar paradoxen Schlussfolgerung: die spekulative Durchdringung der christlichen Lehre hat einen eminent praktischen Sinn, und das umso mehr, je mystischer sie ist, je unmittelbarer sie auf das letzte Ziel, unsere Vereinigung mit Gott, ausgerichtet ist.“¹²⁴ Um nichts weniger, als um die Vereinigung des Menschen mit Gott, also eine Vergöttlichung des Menschen geht es den griechischen Kirchenvätern.

Vladimir Losskij arbeitet sich in seinen Werken in konziser Stringenz wieder und wieder durch die Dogmengeschichte, um so a priori dogmatischen Abweichungen in seinen Ausführungen zu entgehen. So führt er auch in dem „Grundriss der mystischen Theologie der Ostkirche“ die dogmatischen Kämpfe an.

¹²³ nach Jäger, Willigis: Weisheit, 106.

¹²⁴ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 14.

Losskij nimmt in seinem Grundlagenwerk zwei Abgrenzungen vor: Die erste betrifft die Dogmen - sie bilden die Grundlage der Mystik. Die zweite Abgrenzung ist räumlicher Natur, indem sich Losskij auf die Theologie des christlichen Ostens bzw. der orthodoxen Kirchen des Ostens bezieht.

Dabei betont er explizit, dass sich es bis zum Zeitpunkt der offiziellen Trennung von Ost und West um zwei lokale Traditionen der einen Kirche handelte, die für die eine christliche Wahrheit Zeugnis ablegten. „Die orthodoxe Kirche wäre nicht, was sie ist, besäße sie nicht den heiligen Cyprian, Augustinus und Gregor den Großen; ebenso kann auch die römische Kirche nicht auf den heiligen Athanasius, Basilius und Cyrill von Alexandrien verzichten.“¹²⁵

Als russisch-orthodoxer Exiltheologe in Paris sieht Losskij zwei Vorgehensmöglichkeiten: Er begibt sich entweder auf das Gebiet der abendländischen Dogmatik und betrachtet bzw. kritisiert die östliche Tradition von hier aus; oder er stellt diese östliche Tradition im Lichte der östlichen Dogmatik dar. Losskij bevorzugt letztere Haltung.¹²⁶

Im Zusammenhang mit der endgültigen Spaltung der Kirche in Ost und West lässt es sich nicht vermeiden, den jahrhundertealten – unlösbaren? – Streit über das „filioque“ unerwähnt zu lassen. Mit unerschütterlicher Vehemenz verweist die Ostkirche auf diese dogmatische Frage über den Hervorgang des Heiligen Geistes. Hier, und nur hier, liegt nach Losskij das wirklich Ausschlaggebende in der Verkettung der Tatsachen, die schließlich zur Trennung führten.

Losskij betont wiederholt, dass Spiritualität und Dogma, Mystik und Theologie im Leben der Kirche unlösbar verbunden sind.¹²⁷ Er wehrt sich entschieden dagegen, den Unterschied zwischen der östlichen und westlichen Spiritualität an ethnologischen oder kulturellen Ursachen festmachen zu wollen - es liegt eine dogmatische Ursache vor.

¹²⁵ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 16.

¹²⁶ Vgl. ebd., 17.

¹²⁷ Vgl. ebd., 19.

„Gott ist mit dem Verstand nicht zu fassen;
wäre das möglich, dann handelte es sich nicht um Gott.

Evagrius Ponticus“¹²⁸

5.2. Das göttliche Dunkel

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit dem Problem der Gotteserkenntnis. Losskij zeichnet die zwei fundamentalen Wege nach, nämlich die kataphatische und die apophatische Theologie. Der apophatischen oder negativen Theologie wird dabei als vollkommener Theologie der Vorzug gegeben gegenüber der kataphatischen, also positiven Theologie. Die apophatische Theologie begleitet den Leser der Werke von Losskij auf Schritt und Tritt. Als Meilenstein der Entwicklung der apophatischen Theologie gilt Dionysius Areopagita.

Dionysius seinerseits wiederholt unermüdlich, dass die apophatische Theologie höher stehe als die kataphatische: „Jede Erkenntnis hat ja ein Seiendes zum Gegenstand; Gott steht aber jenseits alles Seienden.“¹²⁹

Als Anleitung zu mystischer Schau steht bei Dionysius im Traktat über die mystische Theologie zu lesen, dass der Mensch „die sinnlichen Wahrnehmungen und die Denktätigkeit, alle Sinnendinge und Denkinhalte, alles Nicht-Seiende und Seiende verlassen, um erkenntnislos zum Geeintwerden mit dem über allem Sein und Erkennen Liegenden emporzustreben.“¹³⁰

Als biblisches Fundament für die apophatische Theologie dient der Aufstieg des Moses zur Gottesbegegnung auf dem Berg Sinai. Allerdings schaut Mose nicht den Unschaubaren, sondern den Ort, wo Gott ist.¹³¹ Wird die apophatische Theologie in letzter Konsequenz vollzogen, so bietet sich Gott nicht mehr als Erkenntnisgegenstand dar, denn es geht nicht mehr um Erkenntnis, sondern um Einigung.¹³²

¹²⁸ nach Ware: Der Aufstieg zu Gott, 21.

¹²⁹ nach Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 33.

¹³⁰ nach ebd., 36.

¹³¹ Vgl. Ex 33, 21-23: „Dann sprach der Herr: Hier, diese Stelle da! Stell dich an diesen Felsen! Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück, und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht aber kann niemand sehen.“

¹³² Vgl. Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 37.

Der Traktat über die mystische Theologie spricht von dem Weg der Verneinung, der in das Schweigen der Vereinigung mit Gott führt – bezeichnenderweise ist dieser Traktat des Dionysius der kürzeste von allen.

Losskij verteidigt Dionysius vehement gegen den oft geäußerten Vorwurf, dass Dionysius ein Neuplatoniker gewesen sei, der wesentlich von Plotin beeinflusst gewesen wäre. Damit stellt er sich gegen die Einschätzung, die im Abendland üblich ist. „Alles, was man über den Platonismus der Kirchenväter und besonders über die Abhängigkeit des Areopagiten von den Neuplatonikern sagen konnte, beschränkt sich auf äußere Ähnlichkeiten, die das Wesen der Lehre nicht berühren und durch den damals gebräuchlichen Wortschatz bedingt sind.“¹³³

Die „drei großen Kappadozier“, Basilius¹³⁴, Gregor von Nazianz¹³⁵ und Gregor von Nyssa, sind für die Entwicklung der Theologie von essentieller Bedeutung. Naturgemäß räumt Losskij diesen Kirchenvätern besonders viel Raum ein. Auch ihnen attestiert Losskij, Vertreter der apophatischen Theologie zu sein, die sie gerade auch in ihren Streitschriften gegen Eunomius verteidigen. Basilius¹³⁶ verneint nicht nur die Unerkennbarkeit der göttlichen Wesenheit; sogar die geschaffenen Wesenheiten können durch Begriffe nicht ausgedrückt werden.

Man kann keinen anderen rationalen Begriff von Gott haben als den seiner Unerkennbarkeit.

¹³³ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 42.

¹³⁴ Vgl. Losskij: Schau Gottes, 61: „Wenn wir auch behaupten, dass wir unseren Gott in seinen Energien erkennen, so versprechen wir doch keineswegs, dass wir uns ihm in seinem Wesen nähern. Denn wenngleich seine Energien bis zu uns niedersteigen, bleibt sein Wesen doch unerreichbar.“

[russ. Übersetzung: Боговидение, 57: „Утверждая, что мы познаем Бога нашего в Его энергиях, мы отнюдь не обещаем того, чтобы приблизиться к Нему в самой Его сущности. Ибо если Его энергии нисходят до нас, сущность Его остается недостижимой.“]

¹³⁵ Vgl. Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 47: „Die göttliche Natur ist wie ein unbegrenztes und unendliches Meer von Sein, das sich jenseits jeden Begriffes von Zeit und Natur erstreckt. Wenn der Geist versucht, sich ein schwaches Abbild von Gott zu formen, indem er Ihn nicht in Sich selbst, sondern in dem, was Ihn umgibt, betrachtet, dann entflieht ihm dieses Bild, ehe er es noch zu fassen vermochte, indem es wie ein Blitz, der die Augen blendet, seine höheren Kräfte (sein Denken und Wollen) erleuchtet.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 49: "Божественная природа есть как бы некое море сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и природе. Если наш ум попытается создать слабый образ Божий, созерцая Его не в Нем Самом, но в том, что Его окружает, то этот образ ускользает от нас прежде, чем мы попытаемся его уловить, озаряя высшие способности нашего ума, как молния, ослепляющая взоры."]

¹³⁶ Vgl. ebd., 93: Basilius: „Wenn wir auch behaupten, daß wir unseren Gott in seinen Energien erkennen, so versprechen wir doch keineswegs, Ihm in seinem Wesen selbst nahen zu dürfen. Denn wenn seine Energien auch zu uns herniedersteigen, so bleibt sein Wesen selbst doch unerreichbar.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 95: Василий Великий: „Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо, хотя действия Его и до нас нисходят, однако сущность Его остается неприступною.“]

Apophatismus ist in erster Linie eine Geisteshaltung; jede abstrakte, rein verstandesmäßige Theologie wird radikal abgelehnt. Die negative Theologie ist eine existentielle Haltung: sie lehrt, dass es keine Theologie außerhalb der Erfahrung gibt.

Und die kataphatische Theologie? Die Theologie der Bejahung ist ein Weg, der zu uns herniedersteigt, eine Stufenleiter von „Theophanien“ oder Offenbarungen Gottes in der Schöpfung. Höchste Theophanie ist dabei die Inkarnation des Wortes. Dionysius dazu: „Doch bleibt Er verborgen, auch nachdem Er sich offenbart hat: selbst in der Offenbarung.“¹³⁷

Allerdings darf der Apophatismus nicht als Agnostizismus, d.h. Verzicht auf Gotteserkenntnis überhaupt, missverstanden werden. „Der apophatische Weg endet nicht in der Gottferne, in der völligen Leere, denn der unerkennbare Gott der Christen ist nicht der unpersönliche Gott der Philosophen.“¹³⁸ Apophatismus ist nicht einer unpersönlichen Mystik, einer Erfahrung der Gottheit als absolutes Nichts gleichzusetzen.

Karl Christian Felmy nimmt zur Unterstreichung der absoluten Unerkennbarkeit des Wesens Gottes Anleihe bei der Verklärungssikone. Auf ihr herrscht im Zentrum des Geschehens das Dunkel. Nach orthodoxer Auffassung ist die Überzeugung von der Unerkennbarkeit des Wesens Gottes „der Grund für die Bevorzugung negativer Epithea bei der Bestimmung dogmatischer ‚Definitionen‘ im eigentlichen Sinne“¹³⁹.

Felmy führt weiters aus, dass im Verständnis der orthodoxen Theologie die Erfahrung der absoluten Unbegreiflichkeit und Transzendenz Gottes einher geht mit wachsender Gotteserkenntnis.¹⁴⁰

¹³⁷ nach Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 52.

¹³⁸ Ebd., 57.

¹³⁹ Felmy: Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart, 25.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., 29.

„Ich preise die Gottheit, Einheit in drei Personen,
denn der Vater ist Licht,
der Sohn ist Licht,
und der Geist ist Licht.
Doch das Licht bleibt ungeteilt,
aufscheinend in seinem Einssein,
doch ausstrahlend in den drei Personen.
Aus dem Fastentriodion“¹⁴¹

5.3. Gott – der Dreieinige

Ziel der apophatischen Theologie ist die Dreifaltigkeit. In der Dreifaltigkeit gibt es keine Abhängigkeit vom geschaffenen Sein, keine Determiniertheit. „Die Gottheit ist weder eins noch vielfältig; ihre Vollkommenheit übersteigt die Vielfalt, deren Wurzel die Zweiheit ist und drückt sich in der Dreifaltigkeit aus.“¹⁴²

Die Kirche hat die Kirchengeschichte hindurch das Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit stets verteidigt: Zunächst gegen den Modalismus des Sabellius, der die Dreifaltigkeit auf eine Einheit zurückführen wollte. Später gegen Arius, der sie in drei voneinander unterschiedene Wesenheiten aufspaltete.

Es waren vor allem Athanasius von Alexandrien, Basilius und Gregor von Nazianz, die Begriffe der griechischen Philosophie läuterten, um die philosophische Spekulation in eine Kontemplation des Dreifaltigkeitsmysteriums zu verwandeln. „Dies zeigt uns wieder einmal, wie falsch die Methode jener Historiker ist, die bei der Darstellung der patristischen Lehre die von den Vätern verwendete Terminologie im Sinn der griechischen Philosophie deuten. Die Offenbarung gräbt eine tiefe Kluft zwischen der Wahrheit, die sie kündigt, und den Wahrheiten, die durch philosophische Spekulation gefunden werden können.“¹⁴³

¹⁴¹ nach Ware: Der Aufstieg zu Gott, 57.

¹⁴² Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 61.

¹⁴³ Ebd., 64.

Das 4. Jahrhundert gilt als das „trinitarische Jahrhundert“. In dieser Zeit entwickelt sich die Sprache für das Mysterium der Dreifaltigkeit: was den Dreien gemeinsam ist (ousia¹⁴⁴, Substanz oder Essenz), wird von dem, was jedem einzelnen zukommt¹⁴⁵ (hypostasis oder Person), unterschieden. „Der von seinem aristotelischen Inhalt geläuterte theologische Begriff der Hypostase bezeichnet im Denken der östlichen Väter weniger das Individuum als die Person im modernen Sinn dieses Wortes.“¹⁴⁶ Dazu Johannes Damascenus: „Der Vater, der Sohn und der Hl. Geist sind in allem eins, ausgenommen des Ungezeugtseins, des Gezeugtseins und den Hervorgang.“¹⁴⁷

In der Frage der Dreifaltigkeit Gottes zeigt sich ein grundlegender Unterschied in der Denkrichtung zwischen Ost und West. Das abendländische Denken ging in seiner Darstellung des Trinitätsdogmas meist von der einen Natur aus, um dann erst die drei Personen zu betrachten. Die Griechen hingegen schlugen den entgegengesetzten Weg ein: von den drei Personen zur einen Natur.

„Sobald man aber das Gleichgewicht dieser Antinomie zwischen der einen Natur und den drei völlig identischen und gleichzeitig völlig verschiedenen Personen im einen oder im

¹⁴⁴ Vgl. Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 66: Johannes Damascenus: „Ousia ist das Ding, das durch sich selbst existiert und zu seinem Bestehen keines anderen bedarf. Oder anders ausgedrückt: Ousia ist alles, was durch sich selbst subsistiert und das Sein nicht in einem anderen hat, was nicht für ein anderes Ding da ist, was seiner Existenz nicht in einem anderen hat, das keines anderen bedarf, um zu bestehen, sondern in sich selbst besteht und in dem das Akzidenz seine Existenz hat.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 69: „Субстанция (усия) есть самосущая вещь, не нуждающаяся для своего существования ни в чем другом. Или еще: субстанция есть то, что само по себе является ипостасным и не имеет своего бытия в другом, то есть то, что существует не через другое, и не в другом имеет свое бытие и не нуждается в другом для своего существования, но существует само по себе, - и в чем акциденция получает свое бытие.“]

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 71: Johannes Damascenus: „Jede der drei Personen enthält die Einheit, die eine Natur, auf eine Weise, die ihr allein zukommt und, indem sie sie von den beiden übrigen Personen unterscheidet, gleichzeitig das unlösliche Band erkennen lässt, das die drei verbindet. Das Ungezeugtsein, das Gezeugtsein und der Hervorgang ... sind die einzigen hypostatischen Proprietäten, durch welche sich die drei heiligen Personen voneinander unterscheiden. Nicht durch die Wesenheit, sondern durch das Merkmal der eigenen Hypostase sind sie ohne Trennung unterschieden.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 73-74: „Действительно, каждая из трех Ипостасей заключает в Себе единство, единую природу свойственным ей образом, который, хотя и отличает Ее от двух других Лиц, в то же время создает неразделимую связь, соединяющую Трех. Нерождаемость, рождение и исхождение... только этими ипостасными свойствами и различаются между собой три святые Ипостаси, нераздельно различаемые не по сущности, а по отличительному свойству каждой ипостаси.“]

¹⁴⁶ Ebd., 69.

¹⁴⁷ nach ebd., 71.

anderen Sinn stört, gerät man unweigerlich entweder in den sabellianischen Unitarismus oder in den Tritheismus.“¹⁴⁸

Bei den griechischen Vätern steht die Person des Vaters als einigendes Prinzip innerhalb der Dreifaltigkeit im Vordergrund. Eine Abschwächung dieser Monarchie¹⁴⁹ des Vaters war für den Orient nicht akzeptabel. Hier liegt der Grund für die Ablehnung des „Filioque“.

Die starke Betonung der Monarchie des Vaters beinhaltet in sich die Gefahr des Vorwurfs des Subordinationismus. „Für die Abendländer schaffen die Relationen Unterscheidungen innerhalb der ursprünglichen Einheit: für die Orientalen hingegen bezeichnen sie sowohl den Unterschied, als auch die Einheit, weil sie sich auf den Vater beziehen, der Ursprung und Zusammenfassung der Dreifaltigkeit ist.“¹⁵⁰

Maximus Confessor betont, „dass Gott gleicherweise Monas und Trias ist und dass es der Vater ist, der die Hypostasen in einer ewigen Liebesbewegung unterscheidet“¹⁵¹. Die conclusio lautet, dass Gott unerkennbar ist, „weil Er Dreifaltigkeit ist – aber Er offenbart sich auch selbst, insofern er Dreifaltigkeit ist“¹⁵².

Das christliche Leben und Denken des Abendlandes sind vorwiegend christozentrischer Prägung. Unter dieser Bedingung lief jede spezifisch theozentrische Spekulation Gefahr, die Wesenheit vor den Personen zu betrachten und so eine Mystik des „göttlichen Urgrundes“ zu werden, ein unpersönlicher Apophatismus über eine „Gottheit als Nichts“, die der Dreifaltigkeit vorausgegangen wäre.¹⁵³ Dies käme einer Rückkehr zur neuplatonischen Mystik gleich.

¹⁴⁸ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 74.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 78: Johannes Damascenus: „Der Vater hat das Sein aus Sich selbst und hat nichts, was Er besitzt, von einem anderen. Er ist vielmehr für alle natürliches Prinzip und Ursache des Soseins... Wenn der Vater nicht wäre, dann wäre auch der Sohn und der Geist nicht.“

[Übersetzung: Очерк, 81: Иоанн Дамаскин: „Отец сам от Себя имеет бытие и из того, что имеет, ничего не имеет от другого; напротив, Он Сам есть для всего начало и причина того образа, как оно существует от природы. ...И если что не Отец, то не есть ни Сын, ни Дух.“]

¹⁵⁰ Ebd., 76.

¹⁵¹ nach ebd., 82.

¹⁵² nach ebd., 82.

¹⁵³ Vgl. ebd., 84.

Die Offenbarung der Dreieinigkeit ist für die Orthodoxe Kirche das wichtigste aller Mysterien. Im ständigen Vollzug seines Glaubens in Gebet und Gottesdienst wird die Dreieinigkeit für den orthodoxen Christen ‚erfahrbar‘. Mit seinem Glauben an die Dreieinigkeit praktiziert er zugleich den soteriologischen Bezug der Trinitätslehre, „indem er beim ‚wieder und wieder‘ vollzogenen Kreuzzeichen drei Finger als Symbol der Dreeinigkeit zusammenlegt und sich so mit dem rettenden Zeichen des Kreuzes bezeichnet“¹⁵⁴.

Ich gehe mit der Einschätzung von Karl Christian Felmy konform, dass neben der Christologie die Vorrangstellung des Trinitätsdogmas, der Lehraussagen über die immanente Trinität, den Punkt darstellt, „an dem sich östlich-orthodoxes am tiefsten vom westlichen Verständnis unterscheidet“¹⁵⁵.

„Wir sind zu neuen Menschen geworden durch den Heiligen Geist, den Gott als Gabe Jesu Christi unseres Heilandes reichlich über uns ausgegossen hat.“

Tit 3,6

5.4. Gregor Palamas (1296 – 1357/59): Die ungeschaffenen Energien

Vladimir Losskij schließt seinen Durchgang durch die Patristik regelmäßig mit Gregor Palamas. In der „Schau Gottes“ ist das letzte Kapitel explizit mit „Die palamitische Synthese“ überschrieben. Das Thema Gregor Palamas zählt im Diskurs zwischen abendländischer und ostkirchlicher Theologie zu den heiklen Punkten. Im Osten als Heiliger verehrt, bleibt seine Einschätzung im Westen selten frei von grundsätzlicher Kritik.

5.4.1. Vita

Gregor Palamas wird 1296 geboren und erhält eine gediegene Ausbildung in Konstantinopel. Sein Vater verstirbt früh und Gregor kommt unter den Schutz des Kaisers, Andronikos II. Die ersten zwanzig Jahre seines Lebens verbringt er am Kaiserhof. Ungeachtet dessen schlägt er nicht planmäßig eine Beamtenlaufbahn ein, sondern begibt sich – von der Politik unberührt – auf den Heiligen Berg Athos. Durch Übungen vervollkommnet er ein bereits davor praktiziertes asketisches Leben. Sein Streben nach einem beschaulichen, kontemplativen

¹⁵⁴ Felmy: Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart, 43.

¹⁵⁵ Ebd., 44.

Leben erfährt wiederholt abrupte Unterbrechungen, die die Wirren seiner Zeit bedingen. Permanente Übergriffe seitens der Türken zwingen ihn, zusammen mit anderen Mönchen den Athos zu verlassen.

Sie gelangen auf ihrer Flucht 1325 nach Thessaloniki, wo Gregor auf Bitten seiner Begleiter zum Priester geweiht wird. Er lässt sich in Beröa nieder; fünf Tage die Woche widmet er sich in einer Höhle dem inneren Gebet. Er verlässt seine Zelle nur am Samstag und Sonntag, um am Gottesdienst teilzunehmen. Da auch dieser Ort vor Einfällen, diesmal von Slawen, nicht sicher ist, macht sich Gregor 1331 wieder auf den Weg zurück auf den Athos.

Im Jahr 1335 hebt der Streit mit dem Mönch Barlaam an, der ihn Zeit seines Lebens begleiten sollte. Barlaam – er entstammt einer griechisch-orthodoxen Familie aus Kalabrien – erfährt bei einem Besuch auf dem Athos von einigen einfachen und ungebildeten Mönchen von ihrem quasi technischen Kunstgriff¹⁵⁶, den sie beim Verrichten ihres hesychastischen Herzensgebets gebrauchen.

Barlaam studiert die Schriften der hesychastischen Väter und beginnt daraufhin die Hesychasten heftig anzugreifen. Besonders widerstrebt ihm die Anteilnahme des Leibes am Gebet, sodass er die Mönche als „Nabelseelen“ verspottet. Als Barlaam sie des Messalianismus bezichtigt, wird Gregor Palamas von Seiten der Mönche mit der Widerlegung der Angriffe betraut. Palamas seinerseits beharrt darauf, dass das Licht, das die Mönche in ihrer übernatürlichen Erfahrung schauten, nicht sinnlich, sondern göttlich sei. Er verteidigt den Hesychasmus gegen die häretische Anschuldigung, dass die Mönche Gott schon in diesem Leben schauen könnten. Hier ist nicht der Platz, den anhebenden Kampf zu schildern, in dem sich noch weitere Motive - theologische, kirchliche, dynastische, gesellschaftliche und weltpolitische – ineinander verschlingen.

Nach einem heftigen Schlagabtausch zwischen beiden Seiten, die auch Palamas zwischenzeitlich eine Verurteilung einbringt, wird Barlaam 1341 auf einem Regionalkonzil in

¹⁵⁶ Vgl. Meyendorff, *Mystische Theologie*, in: TRE Bd. 7, 519-521: „Die Kontroverse dreht sich also um die von den Hesychasten gepflegte psychosomatische Gebetsmethode, bei der die stille Rezitation des Jesus-Gebets von einer Atemtechnik unterstützt wird und die als Weg zu unmittelbarer Gotteserfahrung gilt.“

Konstantinopel verurteilt. Er reist daraufhin nach Italien zurück und konvertiert zur katholischen Kirche.

Damit kehrt jedoch nicht Ruhe in das Leben des Gregor Palamas ein. Mit Gregorios Akyndinos und Nikephoros Gregoras hebt der nächste Konflikt an – diesmal geht es um die theologische Frage nach den göttlichen Energien und die Gnade des ungeschaffenen Lichts¹⁵⁷. Dieser Konflikt wird 1351 (Mai/Juni und im Juli) auf zwei weiteren Regionalkonzilien in Konstantinopel einem Ende zugeführt. Palamas, 1347 zum Bischof von Thessaloniki geweiht, nimmt daran teil. Folgende Fragen werden behandelt¹⁵⁸:

Frage	Antwort
1. Gibt es in Gott einen Unterschied zwischen Wesen und Energie?	Ja
2. Wenn ja, ist die Energie dann geschaffen oder ungeschaffen?	Ungeschaffen.
3. Wenn die Energie ungeschaffen ist, wieso ist Gott dann nicht zusammengesetzt?	Weil es sich nicht um zwei Wesenswirklichkeiten handelt, sondern beide dem einen lebendigen Gott zugehören.
4. Kann man auf die Energie den Begriff "Gottheit" anwenden, ohne in eine Zweigötterlehre zu verfallen?	Ja, die Väter tun es.
5. Ist es recht und traditionsgemäß, wenn man sagt, das Wesen liege über die Energien hinaus?	Ja, die Väter tun es.
6. Da es eine Teilhabe an Gott gibt: ist das eine Teilhabe am Wesen oder an der Energie?	Die Väter haben deutlich gesagt, dass Gottes Wesen unteilbar ist, während Gottes Leben oder Energie sich den Menschen wirklich offenbart und mitteilt.

¹⁵⁷ Vgl. Meyendorff, *Mystische Theologie*, in: TRE Bd. 7, 519-521: „Es steht somit die Realität der Vergöttlichung selbst in Frage: ob es sich dabei um eine Schau des göttlichen Wesens handle oder nur um ein Symbol, in dem eine kreatürliche Erleuchtung des Geistes metaphorisch als Schau Gottes beschrieben wird.“

¹⁵⁸ Kuhlmann: Gregor Palamas, <http://home.vrweb.de/j.ku/pal-beck.htm>.

Palamas wird als „Verteidiger der Frömmigkeit“ verkündet und seine Gegner verurteilt. An seinem Lebensende gerät Gregor Palamas noch in türkische Gefangenschaft, aus der er noch einmal nach Thessaloniki zurückkehren kann, wo er am 14. November 1357 (oder 1359) im Alter von 63 (oder 61) Jahren stirbt. Der Patriarch spricht ihn knapp zehn Jahre später offiziell heilig; die Orthodoxie feiert sein Fest am zweiten Fastensonntag.

Der Theologie des Gregor Palamas wird gegenwärtig in den Orthodoxen Kirchen, also auch in der Russischen Orthodoxen Kirche, besondere Aufmerksamkeit zuteil.

Nach Karl Christian Felmy meint die neuere orthodoxe Theologie mit ihrer speziellen Lehre von der Erkenntnis der personalen Energien über einen Gegenentwurf gegen das Weltverständnis des Abendlandes zu verfügen, „das dem Abendland seine technisch-wissenschaftliche Überlegenheit gewährt, das zugleich damit aber auch in die zunehmend bedrohliche Krise der modernen Zivilisation geführt hat“¹⁵⁹.

Nach Einschätzung von Susanne Hausemann hat Losskij an dieser Wiederentdeckung und Neuerforschung von Palamas wesentlichen Anteil. Zusammen mit Jean Meyendorff zählt sie Losskij zum Kreis der Vertreter des ‚Neopalamismus‘.¹⁶⁰

5.4.2. Losskij's Einschätzung der Theologie des Gregor Palamas

Bei näherer Betrachtung der Bücher der Heiligen Schrift und den Texten der Väter ist die Antinomie zwischen einem transzendenten und einem immanenten Gott unübersehbar. Einerseits der unnahbare Charakter der göttlichen Natur, andererseits ein Gott, der sich mitteilt, der Erfahrung darbietet und in der Vereinigung mit dem Menschen wirklich in Berührung tritt.¹⁶¹

Wir können die Antinomie von Transzendenz und Immanenz nicht einseitig auflösen: Der Gott der christlichen Mystik kann weder nur transzendent, noch nur immanent sein. Es stellt sich folgerichtig die Frage nach der Erreichbarkeit der unerreichbaren Natur Gottes.

¹⁵⁹ Felmy: Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart, 37.

¹⁶⁰ Vgl. Hausemann: Der andere Weg der Orthodoxen Kirchen im Osten, 171.

¹⁶¹ Vgl. Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 88.

Diese Fragestellung wird mit Gregor Palamas im 14. Jahrhundert gelöst. Da wir weder an der Wesenheit, noch an den Hypostasen der Heiligsten Dreifaltigkeit Anteil haben können, unterscheidet Palamas zwischen dem Wesen Gottes bzw. Seiner Natur im eigentlichen Sinn, die unerreichtbar, unerkennbar, unmitteilbar ist, und den göttlichen Energien oder Tätigkeiten. Die göttlichen Energien sind natürliche, dem Wesen Gottes untrennbar verbundene Kräfte, in denen Gott sich kundtut und sich schenkt.¹⁶²

Losskij betont, dass die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes keine Teilungen oder Trennungen im göttlichen Sein bedeutet. Gott ist in seinen Energien auch nicht verringert. Obwohl die orthodoxe Theologie in Gott drei Hypostasen, eine Natur und die naturhaften Energien unterscheidet, nimmt sie in Ihm doch keinerlei Zusammensetzung an. In ihrer Eigenschaft als reine Energien sind sie keine Akzidentien der Natur und bedingen keine Passivität in Gott.

Nach patristischer Terminologie bedeutet Theologie im eigentlichen Sinne die Betrachtung der Dreifaltigkeit in sich. In diesem inneren Bereich der Dreifaltigkeit geht der Heilige Geist, ohne eine Ursprungsbeziehung zum Sohn zu haben, allein vom Vater hervor.

Die Oikonomia hat die Betrachtung der Beziehung der Dreifaltigkeit nach außen zu den Geschöpfen zum Thema. In diesem äußeren Bereich offenbart der Heilige Geist den Sohn. Die Person des Heiligen Geistes hat als einzige der drei göttlichen Personen kein Abbild in der Dreifaltigkeit.¹⁶³

Aus diesem Verständnis heraus ist der Vorwurf der Ostkirche an die abendländische Theologie zu sehen, dass letztere den Unterschied zwischen „äußerem“ und „innerem“ Bereich der Dreifaltigkeit außer Acht gelassen habe.

Als Unterscheidungsmerkmal zwischen „äußerem“ und „innerem“ Bereich dient der Wille. Er greift nicht in den inneren Bereich der Dreifaltigkeit ein, sondern bestimmt die äußeren Tätigkeiten der göttlichen Personen in ihren Beziehungen zum Geschöpf.¹⁶⁴

¹⁶² Vgl. Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 91.

¹⁶³ Vgl. ebd., 109.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 110.

5.4.2.1. Resümee

1. Die Energie ist nicht eine Funktion Gottes den Geschöpfen gegenüber, wenn Gott auch durch seine Energien, die alles Seiende durchdringen, alles schafft und wirkt.¹⁶⁵
2. Die geschaffene Welt wird deshalb doch nicht unendlich und gleichwertig mit Gott, wie die naturhaften Hervorgänge oder göttlichen Energien unendlich und gleichewig mit Gott sind. Die Schöpfung ist ein Willensakt Gottes, der ein neues Subjekt außerhalb des göttlichen Seins ex nihilo¹⁶⁶ schafft.
3. Es gilt also zu betonen, dass in der Orthodoxie das Dogma über die göttlichen Energien keine abstrakte Konzeption darstellt, sondern eine konkrete religiöse Wirklichkeit.

5.4.3. Werke

Die Werke des Gregor Palamas zeigen theologischen, polemischen, asketischen und moraltheologischen Charakter; außerdem sind noch Homilien und Episteln anzuführen. Die „Triaden zur Verteidigung der heiligen Schweiger“ beinhalten seine Verteidigungslinie gegen Barlaam. Sie sind in drei Triaden unterteilt, die jeweils aus drei Traktaten bestehen.

Die erste Triade behandelt die Frage nach der Ergründbarkeit Gottes¹⁶⁷. Der Weg der Gotteserkenntnis führt über die Offenbarung in Christus. Bereits in diesem Leben kann der

¹⁶⁵ Vgl. Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 96.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 118: Johannes Damascenus: „Da die Zeugung ein Werk der Natur ist und aus Gottes Wesenheit hervorgeht, muss sie notwendigerweise anfangslos und ewig sein, sonst würde der Zeugende eine Veränderung erleiden und es gäbe einen früheren und einen späteren Gott; Gott erhielte einen Zuwachs. Die Schöpfung hingegen ist ein Werk seines Willens, und ist daher nicht gleichewig mit Gott. Denn das, was aus dem Nichtsein ins Sein hervorgebracht wird, kann nicht gleichewig mit dem sein, das ohne Anfang und ewig ist.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 121-122: Иоанн Дамаскин: „...Рождение (в Нем) безначально и вечно, так как оно есть действие Его естества и происходит из Его существа, иначе бы Рождающий потерпел бы изменение, и был бы Бог первый и Бог последующий, и произошло бы приумножение. Творение же у Бога, как действие хотения, не совечно Богу. Ибо приводимое из небытия в бытие не может быть совечно Безначальному и всегда Сущему.“]

¹⁶⁷ Vgl. ebd., 48: „Die überwesentliche Natur Gottes kann weder ausgesprochen noch gedacht noch gesehen werden, denn sie ist allen Dingen entrückt und mehr als unerkennbar, da sie von den unfäßlichen Kräften der himmlischen Geister getragen wird, unerkennbar und unaussprechlich für alle und auf immer. Es gibt keinen Namen, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt, um sie zu nennen, kein Wort, das sich in der Seele fände und durch die Zunge ausgesprochen werden könnte, keine Berührung durch die Sinne oder durch das Denken, kein Bild, das irgendeine Erkenntnis von ihr vermitteln könnte, außer die völlige Unerkennbarkeit, die man ihr

Mensch der Gnade Gottes teilhaftig werden und „als eine Art Unterpfand, das Geschenk der Vergöttlichung kosten.“¹⁶⁸

In der zweiten Triade unterzieht er die Behauptung Barlaams, das philosophische Wissen könne dem Menschen das Heil bringen, einer scharfen Kritik. Palamas lehnt die Vorstellung der Erlangung der Gemeinschaft mit Gott durch geschöpfliche Mittel ab und betont stattdessen die einzigartige Bedeutung der göttlichen Gnade.

In der dritten Triade handelt Gregor Palamas die Frage der Vergöttlichung des Taborlichtes ab. Letzterem kommt der Charakter einer ungeschaffenen göttlichen Energie zu. Den Menschen bleiben die Energien Gottes, um seiner teilhaftig zu werden. Am göttlichen Wesen kann der Mensch nicht teilhaben, da wir sonst in einen Pantheismus verfallen.

„Gott hat uns die kostbarsten und großen Zusagen geschenkt,
durch die ihr die göttliche Natur mit innehaben sollt,
wenn ihr der Vergänglichkeit der Welt mit ihrer Sucht entflohen seid.“

2 Petr 1,4

5.4.4. Lehre

Gregor Palamas treibt Theologie auf der Grundlage persönlicher spiritueller Erfahrung¹⁶⁹. Diese Grundlage gilt es im Bereich der byzantinischen Theologie stets zu beachten.

zuschreibt, indem man alles, was ist und genannt werden kann, von ihr ausschließt. Niemand, der wirklich die Wahrheit sucht, die über aller Wahrheit steht, kann sie Wesenheit oder Natur im eigentlichen Sinn nennen.“ [russ. Übersetzung: Очерк, 50: „Пресущественная природа Божия не может быть ни выражена словом, ни охвачена мыслью или зрением, ибо удалена от всех вещей и более чем непознаваема, будучи носима непостижимыми силами небесных духов, непознаваема и неизреченна для всех и навсегда. Нет имени, ни в сем веке, ни в будущем, чтобы ее назвать, ни слова - найденного душою и выраженного языком, нет какого-нибудь чувственного или сверхчувственного касания, нет образа, могущего бы дать о ней какое-нибудь сведение кроме совершенной непознаваемости, которую мы исповедуем, отрицая все, что существует и может иметь имя. Никто не может назвать ее сущностью или природой в собственном смысле слова, если он действительно стремится к Истине, которая превыше всякой истины.“]

¹⁶⁸ Schlenov: Gregor Palamas, <http://www.bogoslov.ru/de/text/291635.html>.

¹⁶⁹ Vgl. Kuhlmann: Vergottung im Heiligen Geist, in: Geist und Leben, 355: Gregor Palamas: „Wenn du eine Stadt noch nicht gesehen hast und an sie denkst: durch das Denken erlebst du sie nicht, so ist es auch bei Gott und dem Göttlichen: durch Denken und Theologisieren erlebst du sie nicht. Es ist wie beim Gold: wenn du es nicht spürbar besitzt, spürbar in Händen hältst und spürbar siehst, magst du tausendmal den Begriff 'Gold' im Verstand haben, du besitzt und siehst darum doch überhaupt kein Gold. Ebenso magst du tausendmal über die göttlichen Schätze nachdenken - wenn du das Göttliche nicht erlebst, nicht mit geistigen, überverständigen Augen schaust, so siehst du weder, noch hast du, noch besitzt du etwas Göttliches in Wahrheit.“

Philosophie und Theologie

Palamas unterscheidet die Weisheit Gottes von der Weisheit der Welt. Diese beiden Arten der Weisheit verfolgen unterschiedliche Ziele und beruhen auch auf unterschiedlichen Prinzipien. So empfing der Apostel Paulus seine Erleuchtung auch nicht durch den Verstand, sondern durch die „Kraft des gütigen Geistes der Hypostase nach in seiner Seele“¹⁷⁰.

Erkenntnis und Schau Gottes

Gott ist seinem Wesen nach unergründbar. Das Wissen von Gott kommt von der „Theologie“, die, wie es uns bereits bei den Kirchenvätern begegnet ist, zweierlei Natur haben kann: eine kataphatische und eine apophatische, wobei letzterer in der mystischen Theologie der Ostkirche, v.a. wie wir im Corpus Areopagiticum gesehen haben, der Vorrang gegeben wird.

Das Wesen und die Energien in Gott

In seinen Energien¹⁷¹ ist Gott für jene, die eine gewisse Stufe der spirituellen Vollkommenheit erreicht haben, erkennbar. Das Wesen Gottes ist und bleibt für den Menschen unergründbar und eine Teilhabe unmöglich.

Wesen und Energien bleiben dabei stets eine Einheit, wie Gregor Palamas selbst nicht müde wird zu betonen: „Obwohl die göttliche Energie von dem göttlichen Wesen unterschieden wird, ist doch im Wesen und der Energie die eine Gottheit Gottes.“¹⁷²

Vergöttlichung und Heil

Mit der Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes ist die Grundlage dafür geschaffen, dass der Mensch an seiner Erneuerung, welche in der Inkarnation Gottes in Jesus

¹⁷⁰ Schlenov: Gregor Palamas, <http://www.bogoslov.ru/de/text/291635.html>

¹⁷¹ Vgl. Losskij: Schau Gottes, 130: „Wer an der göttlichen Energie teilhat“, sagt Palamas auch, „wird selbst in gewisser Weise Licht; er ist mit dem Licht in voller Bewusstheit alles, was denen verborgen bleibt, die diese Gnade nicht genießen. So überschreitet er nicht nur die körperlichen Sinne, sondern auch alles, was (durch den Verstand) erkannt werden kann ..., denn die, die reinen Herzens sind, schauen Gott ..., der als Licht in ihnen wohnt und sich denen enthüllt, die ihn lieben, seinen geliebten Kindern also.“

[russ. Übersetzung: Боговидение, 123: „Получивший в благой удел божественное действие... сам есть как бы Свет и со Светом находится и вместе со Светом сознательно видит то, что без таковой благодати скрыто для всех, возвысившись не только над телесными чувствами, но и над всем, что нам ведомо... ибо Бога видят очищенные сердцем, Который, будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им.“]

¹⁷² Schlenov: Gregor Palamas, <http://www.bogoslov.ru/de/text/291635.html>

Christus stattgefunden hat, partizipieren kann. In den Energien kann der Mensch nämlich gnadenhaft empfangen, was Gott dem Wesen nach besitzt. Das ungeschaffene Licht Gottes kann den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit erfassen. Auf diese Weise kann der Verstand selbst zu Licht werden und als Licht das Licht sehen: „Die vergöttlichende Gabe des Geistes ist das unaussprechliche Licht, und es verwandelt jene in göttliches Licht, die seiner teilhaftig werden.“¹⁷³

Die Lehre vom ungeschaffenen Licht

Die Lehre vom ungeschaffenen Licht¹⁷⁴ der göttlichen Verklärung nimmt in der palamitischen Theologie durchgängig eine zentrale Rolle ein. Dabei ist unverkennbar, dass seine eigene Erfahrung den Ausgangspunkt dieser Theologie darstellt. Das Fest der Verklärung Christi hat in der Tradition der Ostkirche einen ungleich höheren Stellenwert als im Abendland. Dies erklärt sich damit, dass dieses Licht, das Christus erleuchtet, Ausdruck für seine göttliche Größe ist. Folglich wird Gott „als Licht geschaut und macht jene, die reinen Herzens sind, zu Licht, weshalb Er auch als Licht bezeichnet wird.“¹⁷⁵

5.4.5. Gregor Palamas aus gegenwärtiger, katholischer Sicht

5.4.5.1. Katholischer Einwand: Gottes Einfachheit wird geleugnet

P. Schultze, einer der profiliertesten katholischen Palamaskenner, meint zusammenfassend zur westlichen Sichtweise der Lehre des Gregor Palamas: „Die Grundschwierigkeit, die gegen die palamitische Unterscheidung vorgebracht wird, besteht in der Unmöglichkeit, im unendlich einfachen und vollkommenen Gott einen realen Unterschied anzunehmen.

Eine solche Unterscheidung wäre real und zugleich absolut (in sich bestehend), im Gegensatz zu den realen, aber nur relativen (nur in der Beziehung bestehenden) Unterschieden der göttlichen Personen.

¹⁷³ Schlenov: Gregor Palamas, <http://www.bogoslov.ru/de/text/291635.html>

¹⁷⁴ Vgl. Losskij: Schau Gottes, 128: „Das Licht der Verklärung des Herrn hat nicht begonnen und ist nicht erloschen; es bleibt unumschrieben (in Raum und Zeit) und den Sinnen nicht wahrnehmbar, selbst wenn es in der Kontemplation geschaut wird ... aber durch eine Veränderung ihrer Sinne gelangten die Jünger des Herrn vom Fleisch zum Geist.“

[russ. Übersetzung: Боговидение, 121: „Свет Преображения Господня не начинался и не кончался, - говорит св. Григорий Палама. - Он был не ограничен пространством и не восприимлем чувственно, хотя и был тогда зрим очами телесными... Но изменением своих чувств таинники Господа перешли от плоти в Дух.“]

¹⁷⁵ Schlenov: Gregor Palamas, <http://www.bogoslov.ru/de/text/291635.html>

Dazu kommt, dass Gregorios Palamas die göttlichen Energien 'Gottheiten' nannte und von einer höheren Gottheit, d.h. dem Wesen Gottes, und von niederen Gottheiten, d.h. den Energien, sprach. Dies veranlasste seine Gegner, ihm im Kampf, der mit großer Leidenschaft auf beiden Seiten geführt wurde, Vielgötterei vorzuwerfen. Dieser Vorwurf trifft natürlich nicht die innerste Absicht des hesychastischen Theologen, er eiferte ja gerade für einen reinen, geläuterten Gottesbegriff.¹⁷⁶

Von katholischer Seite wird zwar anerkannt, dass es Palamas gelang, das christliche Dogma der Vergöttlichung zu bewahren, doch steht dem die Kompromittierung des Geheimnisses der Einfachheit des göttlichen Seins entgegen.

Hans Urs von Balthasar weist in seiner „Kosmischen Liturgie“ darauf hin, dass der Vergottungsglaube über die griechischen Väter deutlich weiter in die Vergangenheit zurückreicht und würdigt bei Maximus Confessor „dass er in die chalcedonische Christologie das ganze asiatische Vergottungspathos miteingehen läßt: auf der höheren Stufe des biblischen Geheimnisses, der personalen Synthese des Gottmenschen, statt auf der niederen Stufe der naturhaften Auflösung und Verschmelzung“¹⁷⁷.

Christos Yannaras stellt Texte von Papst Pius XII. und Gregor von Nyssa nebeneinander, um die Kluft im Verständnis zwischen West und Ost deutlich zu machen. Zunächst Pius XII. im Jahr 1943: „Verwerfen muss man jegliche Weise dieser mystischen Verbindung, bei der die Gläubigen irgendwie die Ordnung der geschaffenen Dinge so überschreiten und ins Göttliche eindringen, daß auch nur ein Attribut der ewigen Gottheit über sie als ihr eigenes ausgesagt werden kann.“¹⁷⁸

Ganz anders klingt es beim Kirchenvater Gregor: „Der Mensch entkommt seiner eigenen Natur, wird ein Unsterblicher aus dem Sterblichen, der er ist, aus einem, auf dessen Kopf ein Preis gesetzt ist, zu einem Unschätzbaren und aus einer zeitlichen Kreatur zu einer ewigen: er ist Mensch und wird ganz Gott. Denn wenn das, was Gott von Natur ist, sein Eigentum,

¹⁷⁶ nach Kuhlmann: Vergottung im Heiligen Geist, in: Geist und Leben, 354.

¹⁷⁷ Balthasar: Kosmische Liturgie, 39.

¹⁷⁸ nach Kuhlmann: Vergottung im Heiligen Geist, in: Geist und Leben, 356.

durch Gnade dem Menschen gegeben wird, was anderes als eine gewisse Ehrengleichheit wird dann - kraft der Beziehung - ausgesagt?"¹⁷⁹

Yannaras findet seinerseits harsche Worte, die nicht frei von Polemik sind, wenn er uns hinweist auf „das Drama des Mittelalters im Westen, seine Mitte die Entheiligung der Welt durch die thomistische Theologie, die tragische Opposition seitens einer Menge mystischer 'Untergrund'-Häresien, die hoffnungslos in der geschaffenen Welt irgendwie Heiligkeit wiederzufinden suchten, der strenge und zusammenhängende Prozeß, der vom Thomismus zu Descartes führte und von Descartes zur derzeitigen technologischen Vergewaltigung der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit.“¹⁸⁰

Kuhlmann schlußfolgert in seinem Artikel, dass sich in der Theologie des Abendlandes Aristoteles durchgesetzt habe und Palamas mit seiner Warnung recht bekommen habe: „Wenn du das zwischen dem Unteilhabbaren und den Teilhabenden wegnimmst - o Leere! -, dann trennst du uns von Gott, nimmst das Verbindende weg und reißt eine große und, unüberschaubare Kluft zwischen Gott und dem Werden und Walten der Gewordenen auf.“¹⁸¹

5.5. Das geschaffene Sein

Der Gedanke der Schöpfung aus dem Nichts, der der antiken Philosophie fremd ist, wird erstmalig in der Bibel (2 Makk 7,28) formuliert. Für das griechische Denken bedeutet ‚Sein‘ ‚Geordnet-Sein‘. Johannes Damascenus bezieht folgendermaßen Stellung: „Da die Zeugung ein Werk der Natur ist und aus Gottes Wesenheit hervorgeht, muss sie notwendigerweise anfangslos und ewig sein, sonst würde der Zeugende eine Veränderung erleiden und es gebe einen früheren und einen späteren Gott; Gott erhielte eine Zuwachs. Die Schöpfung hingegen ist ein Werk seines Willens, und ist daher nicht gleichewig mit Gott. Denn das, was aus dem Nichtsein ins Sein hervorgebracht wird, kann nicht gleichewig mit dem sein, das ohne Anfang und ewig ist.“¹⁸²

¹⁷⁹ nach Kuhlmann: Vergottung im Heiligen Geist, in: Geist und Leben, 356.

¹⁸⁰ nach ebd., 357.

¹⁸¹ nach ebd., 357.

¹⁸² nach Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 118.

Gott offenbart sich durch seine schöpferischen Willens-Ideen; alle Ideen sind im Logos grundgelegt, der das Urprinzip und das letzte Ziel aller geschaffenen Dinge ist. Gott kann sowohl in seinen Geschöpfen, die begrenzte Wesen sind und ihr Ziel außerhalb ihrer selbst haben, als auch durch sie erkannt werden; unmittelbar durch mystische Kontemplation in seinen ungeschaffenen Energien.

Die mystische Kontemplation bedeutet, in sich selbst einzukehren, in die innere Zelle des Herzens¹⁸³ - dort gilt es den Beginn des Aufstiegs zu finden. Der Mensch als Person ist dabei kein Teil eines Ganzen, sondern enthält das Ganze in sich. Näherhin vereinigt der Mensch in sich sowohl die sinnenfällige, als auch die intelligible Welt und hat an allen Sphären des geschaffenen Universums Anteil.

In diesen Ausführungen zeigt sich, dass der Spiritualität der Ostkirche niemals der Sinn für die Zusammengehörigkeit des Menschen mit dem Kosmos gefehlt hat. Seinen Ausdruck findet diese Sichtweise nicht nur in der Theologie an sich, sondern auch in der liturgischen Poesie, in der Ikonographie und in den aszetischen Schriften der Meister.

„Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“

Mt 5,8

5.6. Bild und Gleichnis

Der Mensch ist nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen worden – darin herrscht Einmütigkeit bei allen Kirchenvätern. Darin zeigt sich auch eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Sein.

[russ. Übersetzung: Очерк, 122: Иоанн Дамаскин: „...Рождение (в Нем) безначально и вечно, так как оно есть действие Его естества и происходит из Его существа, иначе бы Рождающий потерпел бы изменение, и был бы Бог первый и Бог последующий, и произошло бы приумножение. Творение же у Бога, как действие хотения, не совечно Богу. Ибо приводимое из небытия в бытие не может быть совечно Безначальному и всегда Сущему.“]

¹⁸³ Vgl. Jäger: Mystik, 86: Meister Eckhart: „Was ist das abgeschiedene Herzensgebet? Ich antworte: Abgeschiedenheit und Lauterkeit kann nicht bitten; denn wer bittet, der begehrt etwas. Nun begehrt aber das abgeschiedene Herz nach nichts und hat auch nichts, dessen es gern lädig wäre; darum so steht es ledig allen (Bitt-)Gebetes. Denn sein Gebet ist nichts anderes als mit Gott einförmig sein. Und wenn die Seele dazu kommt, dann verliert sie ihren Namen und ziehet Gott in sich, dass sie sich selber zunichte wird, so wie die Sonne das Morgenrot in sich zieht, dass es zunichte wird.“

Die Gottebenbildlichkeit berührt den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit und beschränkt sich nicht auf ein Wesensmerkmal, wie beispielsweise die Seele. Das Bild Gottes im Menschen bleibt nach Gregor von Nyssa notwendigerweise unerkennbar. Der solchermaßen als Abbild Gottes geschaffene Mensch darf nicht von der Natur bestimmt werden, sondern ist als Person vielmehr angeleitet, selbst die Natur zu bestimmen, um sie so ihrem göttlichen Urbild anzugleichen.

Das heißt, der Mensch ist als Abbild Gottes ein persönliches Wesen, das einem personalen Gott gegenübersteht. Dieser Mensch kann den Willen Gottes annehmen oder abweisen – das Bild Gottes selbst ist im Menschen unzerstörbar. Der Weg des geistlichen Lebens sieht vor, dass der Geist seine Nahrung in Gott finden, die Seele sich am Geist sättigen und der Leib durch die Seele gespeist werden sollte.

Der heilige Tichon von Voronež meint dazu: „Da die Seele des Menschen ein von Gott erschaffener Geist ist, kann sie ihre Befriedigung, ihre Ruhe, ihren Frieden, ihren Trost und ihre Freude nirgends anderswo finden als in Gott, der sie nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat. Sobald sie sich von Ihm trennt, muss sie ihre Befriedigung in den Geschöpfen suchen und sich von den Leidenschaften wie von Schoten, der Nahrung der Schweine, sättigen: da sie aber darin ihre wahre Ruhe und ihre wahre Befriedigung nicht finden kann, stirbt sie schließlich vor Hunger, denn der Geist bedarf einer geistigen Nahrung.“¹⁸⁴ Wendet sich der Geist von Gott ab, beginnt die Seele ihrerseits vom Leib zu zehren, worin ein Ursprung der Leidenschaften zu finden ist.

¹⁸⁴ nach Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 160.

[russ. Übersetzung: Очерк, 166: „Душа бо человеческая, яко дух от Бога созданный, ни в чем ином удовольствия, покоя, мира, утешения и отрады сыскать не может, как только в Бозе, от Которого по образу Его и подобию создана; а когда от Него отлучится, принуждена искать себе удовольствия в созданиях, и страстями различными, как рожцами, себя питать, но надлежащего упокоения и отрады не обретает, и так от гладу следует умерети, духу бо духовная пища потребна есть.“]

5.7. Die Heilstat des Sohnes

Das Geschöpf, das zur Vereinigung mit Gott berufen ist, muss drei Schranken überwinden, nämlich den Tod, die Sünde und die Natur. In Jesus Christus überschritt Gott selbst diese Schranken in umgekehrter Reihenfolge – er vereinigte die beiden getrennten Naturen, war dem Menschen in allem gleich, außer der Sünde und von den Toten erstanden, bezwang er im Tod den Tod (und schenkte den Entschlafenen das Leben).

Losskij weist darauf hin, dass die Inkarnation des Sohnes keine Veränderung und keine neue Realität im Inneren Sein der Dreifaltigkeit bewirkt. Die östliche Tradition kennt im Kontext der Menschwerdung Gottes kein Dogma der unbefleckten Empfängnis. Die immerwährende Jungfrau und Gottesmutter Maria ist heilig, weil sie vor jedem Angriff der Sünde rein bewahrt wurde. In ihrer Person gab die Menschheit das Jawort zur Menschwerdung des Logos.

Im christologischen Verständnis der Orthodoxie wiederholt sich ein Phänomen, das bereits in der Trinitätslehre zu beobachten war: Das orthodoxe theologische Denken geht nicht von den „unerkennbaren, unpersönlichen Naturen, sondern von der erfahrbaren Person, der Hypostase, aus“¹⁸⁵.

„Das Alte Testament hat den Vater in helles Licht gesetzt,
den Sohn aber im Dunkel gelassen.

Das Neue Testament hat den Sohn offenbart,
die Gottheit des Heiligen Geistes aber nur angedeutet.

Gregor von Nazianz“¹⁸⁶

5.8. Die Heilstat des Heiligen Geistes

So wie die Kirche Leib ist, insofern ihr Christus als Haupt vorsteht, ist sie Fülle, insofern der Heilige Geist sie beseelt und mit seiner Gottheit füllt. Vladimir Losskij unterscheidet grundlegend zwischen dem ewigen Hervorgang der Personen „und der zeitlichen Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes, die das Werk des gemeinsamen Willens der drei

¹⁸⁵ nach Felmy: Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart, 61.

¹⁸⁶ nach Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 204.

Hypostasen ist.¹⁸⁷ Der Heilige Geist ist die nicht geoffenbarte Hypostase, die ihr Abbild nicht in einer anderen Person hat. Von der Person des Heiligen Geistes unterscheidet die Ostkirche die Gaben, die er den Menschen mitteilt, wie beispielsweise den Geist der Weisheit, des Verstandes, des Rates, der Stärke, der Einsicht und der Gottesfurcht (vgl. Jes 11,2).

„Christus wurde zum einzigen Bild, das der gemeinsamen Natur der Menschheit entspricht; der Heilige Geist aber bietet jeder nach dem Bilde Gottes geschaffenen Person die Möglichkeit, diese Ebenbildlichkeit in der gemeinsamen Natur zu verwirklichen. Der Eine verleiht seine Hypostase der Natur, der Andere gibt Seine Gottheit den Personen. So führt das Werk Christi zur Einheit, das Werk des Heiligen Geistes zur Vielfalt.“¹⁸⁸

In der Bibel lassen sich zwei Mitteilungen des Heiligen Geistes an die Kirche unterscheiden: Am Abend des Auferstehungstages haucht Christus die Apostel an und gibt ihnen als Band der Einheit und als priesterliche Gewalt den Heiligen Geist gemeinsam (vgl. Joh 20,19-23).

Am Pfingsttag erscheint der Heilige Geist seinem hypostatischen Ursprung nach als eine Person der Dreifaltigkeit (vgl. Apg 2,1-5). Der heilige Seraphim von Sarov spricht im Zusammenhang der Pfingstgnade davon, dass unser Leib von diesem Augenblick an ein Tabernakel der Gnade für alle Ewigkeit wird.¹⁸⁹ Das heißt die Herabkunft des Heiligen Geistes ermöglicht in uns die Vergöttlichung.

Symeon der Neue Theologe formuliert:

„Ich sage Dir Dank, dass Du göttliches Wesen über alle Wesen,
Dich zu einem einzigen Geist mit mir gemacht hast – zwar ohne Vermischung und ohne
Verwandlung -, und dass Du für mich alles in allem wurdest:
Unaussprechliche, unentgeltlich ausgeteilte Nahrung,
die von den Lippen meiner Seele träufelt,
die in Strömen aus der Quelle meines Herzens fließt;
Strahlendes Gewand, das mich einhüllt, mich beschützt und die Dämonen verscheucht;

¹⁸⁷ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 202.

¹⁸⁸ Ebd., 211.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 215.

Reinigungsbad, das mich von jeder Befleckung durch jene heiligen und ständig fließenden Tränen abwäscht, die Deine Gegenwart jenen schenkt, die Du heimsuchst. Ich sage Dir Dank, dass Du Dich mir geoffenbart hast als Tag ohne Dämmerung, als Sonne ohne Untergang – Du, der Du keinen Ort kennst, der Dir als Versteck dienen könnte! Denn niemals hast Du Dich je entfernt; niemals hast Du je jemanden verachtet: Wir sind es vielmehr, die uns verbergen und nicht zu Dir gehen wollen.“¹⁹⁰

5.8.1. Exkurs: Das Beten im Heiligen Geist

Die Zahl der Gebete an den Heiligen Geist ist zwar im Vergleich zu der Fülle an Gebeten an die Erste Hypostase deutlich geringer; dafür endet in der Orthodoxen Kirche fast jedes Gebet mit einer trinitarischen Doxologie. Das heißt, die Betonung der Hypostase des Heiligen Geistes spiegelt sich auch in der Erfahrung orthodoxen Betens.¹⁹¹

An dieser Stelle sei noch angemerkt, dass nach orthodoxem Verständnis das eigentliche Ziel des Gebetes nicht der Inhalt der Bitten ist, sondern die Einübung des Stehens vor Gott. Dieses Hineinbegeben in den Raum des Heiligen und damit in die Gegenwart Gottes bewahrt nach Felmy das orthodoxe Beten vor Gefahren, denen das Gebet im Westen heute ausgesetzt ist: „dass es zu einem Mittel moralischer Apelle oder zu einem Mittel der Information herrabgewürdigt wird“¹⁹².

¹⁹⁰ nach Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 214.

[russ. Übersetzung: Очерк, 219: „Благодарю Тебя, что Ты, сущий над всеми Бог, сделался единым духом со мною, неслитно, непреложно, неизменно, и Сам стал для меня всем и во всем: пищей неизреченной, совершенно даром доставляемой, постоянно преизливающейся в устах души моей и обильно текущей в источнике сердца моего; одеянием блистающим, покрывающим и сохраняющим меня и демонов поглащающим; очищением, омывающим меня от всякой скверны непрестанными и святыми слезами, которые присутствие Твое дарует тем, к которым приходишь Ты. Благодарю Тебя, что Ты сделался для меня днем невечерним и солнцем незаходимым – Ты, не имеющий, где скрыться. Ведь Ты никогда ни от кого не скрывался, никогда никем не гнушался, но мы, не желая прийти к Тебе, сами скрываемся от Тебя.“]

¹⁹¹ Vgl. Felmy: Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart, 106.

¹⁹² Ebd., 128.

„Die Kirche bietet kein System, sondern einen Schlüssel,
keinen Plan der Stadt Gottes, sondern die Mittel, sie zu betreten.
Es mag einer vom Weg abkommen, weil er keinen Plan besitzt,
doch was er sehen wird, ist alles unmittelbar, ohne Vermittlung,
und es ist für ihn wirklich, während der andere,
der sich nur mit dem Plan beschäftigt hat, Gefahr läuft,
draußen zu bleiben und tatsächlich nichts zu finden.

Georgij Florovskij“¹⁹³

5.9. Zwei Aspekte der Kirche

Die Ekklesiologie ist gleichermaßen in der Christologie, wie in der Pneumatologie verwurzelt – sie hat ein doppeltes Fundament. Der Heilige Geist nimmt insofern eine besondere Stellung ein, als er den Weg der Vereinigung mit Christus¹⁹⁴ bereitet und die Mitteilung der Gnade vollzieht. Der Heilige Geist wirkt darüber hinaus in der Kirche, indem er sie ständig verjüngt und erneuert. In der Kirche sind alle objektiv erforderlichen Bedingungen gegeben, um die Vereinigung mit Gott zu erreichen. Die subjektiven Bedingungen hängen von der Person selbst ab, wobei der Beistand durch den Heiligen Geist nicht verloren gehen kann.

Losskij verweist auf den paulinischen Epheserbrief, der einer ekklesiologischen Epistel ‚par excellence‘ gleichkommt. In Eph 1,17-23 wird die Kirche als Erfüllung der trinitarischen Ökonomie hingestellt. Dabei wird der christologische Aspekt der Kirche durch den pneumatologischen Aspekt offenbart. Da die Kirche ihrem christologischen Aspekt nach in Analogie zu den christologischen dogmatischen Auseinandersetzungen wie ein Organismus mit zwei Naturen, zwei Tätigkeiten und zwei Willen erscheint, lebten in der Geschichte die gleichen Auseinandersetzungen (ekklesiologischer Nestorianismus, Monophysitismus und Monothelitismus) in Bezug auf die Kirche wieder auf.

¹⁹³ nach Ware: Der Aufstieg zu Gott, 5.

¹⁹⁴ Vgl. Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 230: Johannes Damascenus: „Wenn das Sakrament eine Vereinigung mit Christus und gleichzeitig die Vereinigung der Christen untereinander ist, dann bewirkt es durch die eine wie durch die andere Einigung in uns die Einheit mit allen jenen, die es gemeinsam mit uns empfangen.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 234: „Если (через причастие) действительно бывает единение со Христом и друг с другом, то мы действительно объединяемся по свободному расположению и со всеми причащающимися вместе с нами.“]

Die enge Verwobenheit von christologischem und pneumatologischem Aspekt zeigt sich auch darin, dass die Kirche durch die ihr von Christus verliehene Vollmacht bezeugt, was der Heilige Geist offenbart. Insofern ist auch die Tradition von einer Pneumatologie durchsäuert. „Das Mysterium der Kirche manifestiert sich in zwei vollendeten Personen: in der göttlichen Person Christi und in der menschlichen Person der Gottesmutter.“¹⁹⁵ Als einziger menschlicher Person gelangt die Kirche damit in Maria zur Vollendung, weil sie die freiwillige Kenosis ihres Sohnes nachahmte.

Im gemeinsam mit Leonid Ouspenskij verfassten Buch „Der Sinn der Ikonen“ unterstreicht Losskij die herausragende Bedeutung der auserkorenen Jungfrau, indem die Kirche Maria „über alle Heiligen und alle himmlischen Hierarchien erhob“¹⁹⁶. Im Mittelpunkt der Heilsgeschichte stehend, drückt der Name Mutter „eine einzigartige Beziehung zur zweiten Person der Dreifaltigkeit aus, ein Mutterschaftsverhältnis, in welches durch göttliche Auserwählung eine menschliche Person einbezogen ward“¹⁹⁷. Die wunderbare Geburt der Heiligen Jungfrau sieht Losskij in diesem Zusammenhang als eine Stufe der Vorsehung, die „fortschreitend die Fleischwerdung des Wortes bereitet“¹⁹⁸.

„Jenes Gebet ist noch nicht vollkommen, wenn der Mönch, der betet, weiß, dass er betet.

Cassian“¹⁹⁹

5.10. Weg der Einigung

Der Weg zur Vergöttlichung²⁰⁰ muss bereits zu Lebzeiten eingeschlagen werden – die Vollendung findet freilich erst nach der Auferstehung der Toten statt. Losskij weist darauf hin, dass die orientalisch-traditionelle Tradition den Begriff des Verdienstes nicht kennt und wendet sich damit strikt gegen ein pelagianisches Verständnis, d.h. die Gnade belohnt nicht die Verdienste des menschlichen Willens. In der Theologie der Ostkirche werden die beiden Momente der Gnade und des freien Willens nicht voneinander getrennt.

¹⁹⁵ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 249.

¹⁹⁶ Ouspenskij / Losskij: Der Sinn der Ikonen, 77.

¹⁹⁷ Ebd., 77.

¹⁹⁸ Ebd., 148.

¹⁹⁹ nach Jäger: Kontemplation, 129.

²⁰⁰ Vgl. Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 250: Seraphim von Sarov: „Gebet, Fasten, Nachtwachen und alle übrigen Frömmigkeitsübungen sind nur unabdingbare Mittel, um das wahre Ziel, den Heiligen Geist zu erwerben.“

Losskij kritisiert, dass der Grundirrtum des Pelagius darin bestand, „dass er das Mysterium der Gnade auf die rationale Ebene transponiert hatte, auf welcher Gnade und Freiheit sich in zwei gleichwertige Begriffe verwandelten, die man miteinander in Einklang zu bringen suchte“²⁰¹. Johannes Cassian, Vater des abendländischen Mönchtums, ergriff in diesem Streit Partei gegen Pelagius. Seine Position wurde wiederum im Abendland aufgrund des Verdachts des Semi-Pelagianismus verurteilt.

Die Bekehrung, eine ständige Anspannung des Willens, der sich zu Gott kehrt, ist der Beginn des geistlichen Lebens. Der Geist besitzt die Fähigkeit zur Kontemplation, durch die der Mensch zu Gott strebt, und wacht damit über die seelischen und geistigen Regungen.

Die asketische und mystische Tradition der Ostkirche konstatiert eine enge Verwobenheit zwischen einem Leben in Aktion und Kontemplation. Dies zeigt sich auch darin, dass das aktive Leben in der bewussten Läuterung des Herzens besteht, die ihrerseits wiederum von der Kontemplation des Geistes angeleitet ist. Als Ziel gilt es, in den Zustand der Leidenschaftslosigkeit, der *apatheia*, zu gelangen, von der Evagrius Ponticus sprach.

Aktion und Kontemplation finden wir auch in der Sphäre des Gebetes: das aktive Gebet der Worte führt an die Leidenschaftslosigkeit heran; daran schließt sich das kontemplative Gebet²⁰² an – das Herz öffnet sich im Schweigen vor Gott. Die Bedeutung des Gebetes wird dadurch unterstrichen, dass es als persönlicher Verkehr des Menschen mit Gott notwendige Voraussetzung zur sich personal vollziehenden Vereinigung mit Gott dient.

Erstaunlicherweise spricht Vladimir Losskij den Begriff des ‚Hesychasmus‘ explizit erst an dieser Stelle des Buches an. Der Hesychasmus seinerseits betont die Erhabenheit des Schweigens des Geistes und warnt davor, in den mystischen Begleiterscheinungen von Ekstasen und Entrückungen zu verharren, wie es bei Anfängern und Unkundigen vorkommt.

²⁰¹ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 251.

²⁰² Vgl. ebd., 262: Isaak der Syrer: „Alles, was Gebet ist, verstummt, und die Seele betet, jenseits des Gebetes.“

Die Frucht des inneren, geistlichen Gebetes²⁰³ ist die ungeschaffene Gabe der göttlichen Liebe, denn die Liebe ist nach Gregor von Nyssa „das innerste Leben der göttlichen Natur selbst“²⁰⁴.

Bischof Theophanes, ein Meister des geistlichen Lebens und berühmter asketischer Schriftsteller des 19. Jahrhunderts, schildert die Tiefe des Jesus- bzw. Herzens-Gebetes mit folgenden Worten: „Man sucht das Feuer der Gnade, das in das Herz herabfällt ... Wenn sich dieses Fünkeln Gottes – die Gnade – im Herzen findet, dann facht das Jesusgebet es an und verwandelt es zur Flamme. Aber dieses Gebet kann das Fünkeln nicht aus eigenem hervorbringen, sondern gibt uns nur die Möglichkeit, es zu empfangen, indem es die Gedanken sammelt und die Seele vor das Antlitz Gottes stellt. Die Hauptsache ist, vor Gott zu bleiben, indem man aus den Tiefen des Herzens zu Ihm ruft. So sollen alle jene tun, die das Feuer der Gnade suchen; die Worte oder die Körperhaltung während des Gebetes hingegen haben nur nebensächliche Bedeutung. Gott sieht auf das Herz.“²⁰⁵

5.11. Das göttliche Licht

In der Heiligen Schrift ist an zahlreichen Stellen die Rede von Licht. Die mystische Tradition der Ostkirche spricht diesen Stellen keine allegorische und abstrakte Bedeutung zu, sondern sieht darin einen realen Aspekt. Es ist gleichermaßen das Licht²⁰⁶, das im mystischen Erleben gesehen wird und wodurch der Mystiker sieht.

²⁰³ Vgl. Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 263: „Die Kraft des Gebetes vollzieht das Sakrament unserer Vereinigung mit Gott“, sagt Gregor Palamas, „denn das Gebet ist die Verbindung der vernunftbegabten Geschöpfe mit ihrem Schöpfer.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 268: „Сила молитвы, - говорит святой Григорий Палама, - совершает таинство нашего единения с Богом, ибо молитва есть связь разумной твари с ее Создателем.“]

²⁰⁴ nach ebd., 272.

²⁰⁵ nach ebd., 269.

[russ. Übersetzung: Очерк, 273: „Чего ищут молитвой Иисусовой? - Того, чтобы канул в сердце благодатный огонь... Вездь подобает, что когда искра Божия падет в сердце, молитва Иисусова раздувает ее в пламень; а сама не дает сей искры, а только способствует к приятию ее тем, что собирает мысли воедино и дает душе возможность стоять перед Господом и ходить в присутствии Его. Главное - стояние и хождение пред Богом с вопианием к Нему из сердца... Так пусть делают и все, ищущие благодатного огня, а о словах и положениях тела не заботятся. Бог смотрит на сердце.“]

²⁰⁶ Vgl. ebd., 278: Symeon der Neue Theologe: „Wer dieses Licht nicht geschaut hat, hat Gott nicht geschaut, denn Gott ist Licht.“

„Du wurdest verklärt auf dem Berge Christus, Gott,
und zeigtest Deinen Jüngern Deine Herrlichkeit,
soweit sie diese zu ertragen vermochten ...
Und als Deine Jünger Deine Herrlichkeit sahen, staunten sie; auf dass,
wenn sie Dich gekreuzigt sehen, sie das freiwillige Leiden erkennen,
der Welt aber verkündigen möchten,
dass Du in Wahrheit bist des Vaters Abglanz.
Kontakion vom Fest der Verklärung des Herrn“²⁰⁷

5.11.1. Exkurs: Verklärung Christi

Das Hochfest der Verklärung Christi, die Epiphanie der Göttlichkeit Christi als unerschaffenes Licht auf dem Berg Tabor, hat in der Tradition der Orthodoxie einen ungleich höheren Stellenwert, als in der abendländischen Kirche.

Für die Ostkirche gehört die Metamorphosis – als Theophanie ein Gegenstück zur Taufe – zu den wenigen Ereignissen im Leben Jesu, bei denen seine Göttlichkeit²⁰⁸ aufscheint.

Symeon der Neue Theologe spricht in seiner unvergleichlichen Weise über die Erfahrung des Lichts: „Denn zum Erbeben, zum Erbeben, sage ich – nicht läßt es sich gebührend sagen -, bringt uns jenes Licht, das ich erblicke, das der Welt gebricht. Es liebt mich jener, der in dieser Welt nicht ist, und ich inmitten meiner Zelle schaue den, der außerhalb der Welt. Auf meinem Bette sitze ich, und außerhalb der Welt ist mein Verweilen. Den aber schaue ich, der immer ist und dennoch ward geboren.“²⁰⁹

Die theologische Diskussion des 14. Jahrhunderts über das Wesen des Lichtes bei der Verklärung Christi war ein Konflikt zwischen Vertretern der mystischen Theologie und Religionsphilosophen. „Der Gott der Offenbarung und der religiösen Erfahrung stand dem Gott der Philosophen und der Gelehrten auf dem Gebiet der Mystik gegenüber.“²¹⁰ Losskij

²⁰⁷ nach Spitzing, Verklärung, in: Lexikon byzantinisch christlicher Symbole, 304-306.

²⁰⁸ Vgl. Losskij: Schau Gottes, 109: Johannes Damascenus: „In der Verklärung ist Jesus Christus nicht etwas geworden, was er vorher nicht war, sondern er öffnete seinen Schülern die Augen, er gab denen das Augenlicht, die zuvor blind gewesen waren, und er erschien ihnen als der, der er war.“

[russ. Übersetzung: Боговидение, 103: „В Преображении Христос не стал тем, чем Он не был ранее, но Он явился Своим ученикам таким, каким Он был, открыв им глаза, даровав зрение слепым.“]

²⁰⁹ nach Spitzing, Verklärung, in: Lexikon byzantinisch christlicher Symbole, 304-306.

²¹⁰ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 281.

verweist mit der Tradition des Hesychasmus darauf, dass dieses Licht weder der Sphäre des Intellekts, noch der der Sinnlichkeit angehört – das göttliche Licht ist unstofflich und enthält nichts Sinnenhaftes.

Der heilige Gregor Palamas sagt in seiner Homilie zum Fest der Verklärung: „Das Licht der Verklärung des Herrn kennt keinen Anfang und kein Ende; es bleibt uneingeschränkt (von Zeit und Raum) und unfassbar für die Sinne, obwohl es von den irdischen Augen geschaut wurde ... denn durch eine Verwandlung ihrer Sinne gingen die Jünger des Herrn vom Fleisch zum Geiste über.“²¹¹

In der ikonographischen Darstellung der Verklärung Christi wird die ‚Gottesgestalt‘ Jesu betont. Er erscheint Seinen Jüngern als eine Hypostase der Dreieinigkeit, „die in Ihrer Menschwerdung untrennbar von Ihrem göttlichen Wesen bleibt, welches Er gemein hat mit dem Vater und dem Heiligen Geist“²¹². Somit ist die Offenbarung der Gottheit Christi zugleich eine trinitarische Theophanie.

5.12. Das himmlische Festmahl

5.12.1. Exkurs: Eucharistie

Im „geheimnisvollen Mahl“ zeigt sich die mystische Vereinigung des Gläubigen mit allen anderen Gläubigen und mit Gott selbst – das zentrale Ziel des orthodoxen Lebens im Glauben. Die Aufhebung leidvollen Getrenntseins und die Verschmelzung in Liebe wird erst erreicht mit der Wiederkunft Christi, doch jetzt schon vorweggenommen im Mysterium des Mahles aus Brot und Wein. Die gesamte Liturgie der Ostkirche ist auf diesen Höhepunkt ausgerichtet, ist selbst nichts anderes als Vorbereitung und Feier des Abendmahles.

Folgerichtig ist auch die Architektur der Kirchen und ihr gesamtes Bildprogramm in den Dienst der Eucharistie gestellt. Jede Eucharistiefeier ist Vergegenwärtigung des Opfertodes

²¹¹ nach Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 284.

[Übersetzung: Очерк, 289: „Свет Преображения Господня не начался и не закончился; он остался невключенным во время и пространство и неподдающимся внешним чувствам, хотя и был созерцаем телесными очами... По особому претворению своих чувств, ученики Господни перешли от плоти к Духу.“]

²¹² Ouspenskij / Losskij: Der Sinn der Ikonen, 211.

Christi und seiner Auferstehung²¹³. Er ist der Opfernde und zugleich das dargebrachte Opfer. Jeder daran Teilnehmende nimmt göttliche Substanz auf und hat so Teil an Gott. Die Teilnehmer bilden, indem sie die gleiche Substanz zu sich nehmen, einen Körper. In den Abendmahlsgaben verkörpert sich Christus selbst, sie sind seine Ikone.

Christus selbst ist nach der Lehre der Orthodoxen Kirche der einzige wahre Zelebrant der Eucharistie, dem ‚Sakrament der Sakramente‘. In seiner unsichtbaren Anwesenheit handelt er durch den Priester. Ilarion Alfeev betont in seiner Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie, dem „Geheimnis des Glaubens“, dass die Eucharistie selbst täglich durch Christen erneuert und in der Kirche unaufhörlich fortgesetzt wird. Er wendet sich damit gegen ein Verständnis als bloß „symbolische Handlung, die zum Gedenken an das Abendmahl des Herrn begangen wird“²¹⁴. In diesem Sinne verweist Alfeev auf den bedingungslosen Glauben der Orthodoxen Kirche an die Wandlung von Brot und Wein zu Leib und Blut Christi.

Eucharistie ist damit ein Schlüsselbegriff für das Verständnis der Byzantinischen Kultur, ihrer Riten, Bilder und Symbole.²¹⁵ Letztendlich gibt es ohne Eucharistie „keine Erlösung, keine Vergöttlichung, kein wahres Leben und keine Auferstehung zur Ewigkeit“²¹⁶.

Sergij Bulgakov hebt hervor, dass der orthodoxe Gottesdienst sich nicht nur an die menschliche Seele, sondern an die ganze Schöpfung richtet, die er letztlich heiligt. Darin drückt sich der Gedanke aus, „dass sich die heiligende Wirkung des Heiligen Geistes durch die Kirche auch auf die ganze Natur erstreckt, weil ihre Schicksalsläufe mit dem Menschen verbunden sind, und von ihm erwartet die verletzte Natur ihre Heilung“²¹⁷. Bulgakov schenkt

²¹³ Vgl. Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 196: „Heute wurde Christus von den Toten zurückgerufen, denen Er sich zugesellt hatte. Heute zerbrach Er den Stachel des Todes, sprengte die düsteren Pforten der trostlosen Hölle, und erlöste die Seelen. Heute erstand Er vom Grabe und erschien den Menschen, für die Er geboren ward, litt und von den Toten auferstand.“

[russ. Übersetzung: Очерк, 199: „В сей день великий Христос воззван от мертвецов, к которым приложился. В сей день отразил Он жало смерти, сокрушил мрачные затворы унылого ада, даровал свободу душам. В сей день, воспрянув из гроба, явился Он людям, для которых Он родился, умер и возбужден из мертвых.“]

²¹⁴ Alfeev: Geheimnis des Glaubens, 160.

²¹⁵ Vgl. Spitzing, Eucharistie, in: Lexikon byzantinisch christlicher Symbole, 100-101.

²¹⁶ Alfeev: Geheimnis des Glaubens, 162.

²¹⁷ Bulgakov: Die Orthodoxie, 207.

damit dem kosmischen Charakter des orthodoxen Gottesdienstes besondere Aufmerksamkeit.

Anastasios Kallis leitet aus dem starken Bewußtsein der Gegenwart Christi in der eucharistischen Gemeinschaft die Erklärung für das Phänomen ab, dass in der Orthodoxen Kirche das Bedürfnis nach dogmatischer Artikulierung des Glaubens und der Herausstellung von Rechtsautoritäten schwach ausgeprägt ist.²¹⁸

Der heilige Symeon bringt die besondere Verbindung von Kommunion und Vergöttlichung, dem eigentlichen Ziel christlichen Lebens, zum Ausdruck:

„Du bist unser Verwandter dem Fleisch nach,
wir aber (sind Deine Verwandten) Deiner Gottheit nach ...
Du bleibst mit uns jetzt und in Ewigkeit und schaffst in einem jeden eine Wohnstatt und
wohnst in allen ...
jeder von uns ist einzeln mit Dir, Erlöser, ganz mit dem Ganzen, und Du bist mit jedem
einzelnen, der Eine mit einem jeden ...
Und auf diese Weise werden alle Glieder eines jeden von uns zu Gliedern Christi ...
und wir werden gemeinsam zu Göttern, die mit Gott leben.“²¹⁹

6. Resümee: Vladimir Losskij und sein Beitrag für die Orthodoxe Theologie des 20.Jh.

Vladimir Losskijs Theologie basiert auf dem Fundament der Theologie der Kirchenväter, die er als Zeugen christlicher Erfahrung ansieht. Durch seine Auseinandersetzung mit der Philosophie des Mittelalters und hier gerade auch der Philosophie des Abendlandes kann Losskij in den Dialog mit dem Westen treten.

Den theologischen Herausforderungen im Diskurs stellt er folgende Prämisse voraus: „Ich will nur die Tatsache einer dogmatischen Verschiedenheit zwischen Osten und Westen feststellen, ehe ich jene Elemente der Theologie betrachte, welche die Grundlage der östlichen Spiritualität bilden. Meine Leser mögen beurteilen, in welchem Maß die Darlegung

²¹⁸ Vgl. Kallis: Orthodoxie, 43.

²¹⁹ nach Alfeev: Geheimnis des Glaubens, 162.

der theologischen Voraussetzungen der orthodoxen Mystik ihnen das Verständnis einer Spiritualität erleichtert, die sich von der der abendländischen Christenheit wesentlich unterscheidet.“²²⁰

Entscheidend bleibt für ihn in der Feststellung des Wesens der beiden Traditionen der innige Zusammenklang zwischen „dem Dogma, das die Kirche bekennt, und den geistlichen Früchten, die sie hervorbringt“²²¹. In den Heiligen, sowohl des Morgen-, wie auch des Abendlandes, findet er die vollkommensten Vertreter des gelebten Bekenntnisses.

Mit seinem genuinen Ansatz einer Systematisierung der orthodoxen Lehre gelingt Vladimir Losskij eine für den westlichen Leser ansprechende Darstellung der Orthodoxie. Er sieht in den Dogmen keine „trockene Definition eines philosophischen Systems“²²², sondern deren enge Beziehung zur religiösen Erfahrung der Menschen in der Kirche, die der geisterfüllte Leib Christi ist.

6.1. Das Wesen der Trennung zwischen Ost und West

Vladimir Losskij betrachtet den Glauben als ein organisch Ganzes. Dabei macht die Dreifaltigkeit das Wesen der Theologie aus, sie ist die „höchste Wirklichkeit, die von keiner anderen Wahrheit aus erkannt oder abgeleitet werden kann, weil es nichts gibt, was ihr voranginge“²²³. Die Bedeutung der Dreifaltigkeit wird dadurch unterstrichen, dass an ihr die gesamte Lehre der Kirche hängt – tritt hier ein Abweichung auf, wird auch das übrige Lehrgebäude in Mitleidenschaft gezogen. Hierin sieht Losskij auch die Grundlage für das Gegenüber von zwei getrennten Traditionen: „Selbst das, was ihnen bis zu einem gewissen Zeitpunkt gemeinsam war, erhält rückblickend einen verschiedenen Akzent und erscheint gegenwärtig in einem anderen Lichte, wie geistige Gegebenheiten, die zwei verschiedenen Erfahrungsbereichen angehören.“²²⁴

²²⁰ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 29.

²²¹ Ebd., 28.

²²² nach LMU München: Vladimir Losskij und sein Beitrag, <http://orthblog.blogspot.com/2007/01/vladimir-lossky-und-sein-beitrag-fr-die.html>.

²²³ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 83.

²²⁴ Ebd., 303.

Am ‚filioque‘ wird die Trennlinie gezogen: „Das Filioque war die einzige, ausschlaggebende Ursache der Trennung zwischen dem Osten und dem Abendland: alle übrigen dogmatischen Meinungsverschiedenheiten waren nur deren Auswirkungen.“²²⁵ Dieses ‚filioque‘ führt zu einer West-Ost-Divergenz in der Lehre über den Heiligen Geist bzw. über die Trinität.

Franz Dünzl erinnert in seiner „Kleinen Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche“ daran, dass in der Auseinandersetzung um das christliche Gottesbild das Verhältnis zwischen Gott, dem Vater, und dem präexistenten Sohn, dem Logos, viel mehr im Vordergrund stand, als die Reflexion über die Stellung des Heiligen Geistes.²²⁶

„Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht;
mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Erkennen.“

Meister Eckhart²²⁷

6.2. Dogma und Mystik

In den Dogmen werden Erfahrungen der Kirche in Sprache festgehalten, um den Weg zu ihnen allen Christen aufzuzeigen. Dogmen sind also „mystisch erfahrbare Wahrheiten, die in einem Vorgang, der den ganzen Menschen verwandelt und ihn für das Heil öffnet, angeeignet werden“²²⁸.

Losskij bringt die innere, wechselseitige Beziehung zum Ausdruck: „Theologie und Mystik schließen einander nicht aus: im Gegenteil, sie stützen und ergänzen einander. Die eine kann ohne die andere nicht existieren: wird in der mystischen Erfahrung der allgemeine Glaubensinhalt zum persönlichen Erlebnis, so drückt die Theologie zum Nutzen aller das aus, was von jedem einzelnen erfahren werden kann.“²²⁹

Einzig in den Dogmen liegt die Ursache für die großen Kirchenspaltungen zwischen Ost und West. Nach einer bereits fortgeschrittenen inneren Entfremdung, mögen die Auslöser selbst freilich politischer Natur gewesen sein.

²²⁵ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 73.

²²⁶ Vgl. Dünzl: Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, 131.

²²⁷ nach Jäger: Kontemplation, 9.

²²⁸ LMU München: Vladimir Losskij und sein Beitrag, <http://orthblog.blogspot.com/2007/01/vladimir-lossky-und-sein-beitrag-fr-die.html>.

²²⁹ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 13.

„Hätte ich einen Gott, den ich erkennen könnte, ich würde ihn nimmer für Gott ansehen!

Meister Eckhart“²³⁰

6.3. Apophatische Theologie – Dogmen als Antinomien

Dogmen sprechen letztlich Geheimnisse an, die die reine Ratio übersteigen – sie münden in die Apophatik, die verneint, das Mysterium in adäquater Sprache ausdrücken zu können. Losskij betrachtet die apophatische Theologie als Geisteshaltung, die „darauf verzichtet, sich Begriffe von Gott zu bilden; jede abstrakte, rein verstandesmäßige Theologie, die die Mysterien der Weisheit Gottes dem menschlichen Denken anpassen will, wird radikal abgelehnt.“²³¹ Dadurch eröffnet sich zugleich ein Horizont, in dem Erkenntnis und geistiges Leben des Menschen eng verwoben sind. Der geistige Weg, gekennzeichnet durch Gebet, Askese und Buße, ermöglicht überhaupt erst Erkenntnis und die Annäherung an die göttlichen Geheimnisse. Für diesen Weg empfiehlt sich die Anleitung durch erfahrene geistliche Begleiter.

Im Vordergrund steht die gewärtigende Erfahrung des Göttlichen: „Es ist eine existentielle Haltung, die den ganzen Menschen in Anspruch nimmt: sie lehrt, dass es keine Theologie außerhalb der Erfahrung gibt und dass man, will man zu dieser Erfahrung gelangen, ein neuer, gewandelter Mensch werden muss.“²³²

Die für den Menschen größtmögliche Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse verwirklicht sich in der Schau des göttlichen Lichtes. Diese Schau kommt nach Gregor Palamas einer ganzheitlichen Erfahrung gleich, die die Vernunft miteinbezieht und zugleich übersteigt.

6.4. Zwei Aspekte der Kirche

Vladimir Losskij differenziert im Heilsmysterium der Kirche zwischen der Heilstat des Sohnes und der Heilstat des Heiligen Geistes. In sich hat Christus die Natur des Menschen geheilt und alle Glieder der Kirche haben daran Anteil.

²³⁰ nach Jäger: Weisheit, 82.

²³¹ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 50.

²³² Ebd., 51.

Der Heilige Geist als dritte Person der Dreifaltigkeit ist die Einzige, die innerhalb der Trinität kein Abbild in einer anderen Person hat. Somit bleibt der Heilige Geist in gewisser Hinsicht verborgen, „er kommt im Namen des Sohnes, um für den Sohn Zeugnis abzulegen – so wie der Sohn im Namen des Vaters gekommen ist, damit wir den Vater kennen lernen. ... Die göttlichen Personen bezeugen sich nicht selbst, sondern Eine legt für die Andere Zeugnis ab.²³³“

Losskij sieht den Heiligen Geist sich in geistlich vollkommenen Menschen offenbaren, in denen er sich in mannigfachen Geistgaben manifestiert. Der Mensch wird von Gott ganzheitlich angenommen: „seine Natur wird in die Natur Christi eingepfropft und seine Person wird vom Geist je zu seiner individuellen Vollkommenheit geführt und gottähnlich verlichtet.²³⁴“ In dieser Dialektik gründet sich für Losskij das Mysterium der Kirche.

„Wessen Gedanke einmal die Brücke zur Mystik überschritten hat,
kommt nicht davon, ohne ein Stigma auf allen seinen Gedanken.

Friedrich Nietzsche²³⁵“

7. Nachwort

Die Mystik ist ein Thema, das mich nicht mehr los zu lassen scheint, und das sich für mich zu einem Studium innerhalb des Studiums entwickelt hat. Dabei stelle ich fest, dass ich aus einem Reichtum und einer Fülle schöpfen darf, die niemals zu versiegen scheint. Als ein weiteres charakteristisches Merkmal dieses Themas möchte ich die Entgrenzung bzw. Grenzüberschreitung nennen. Der Mystiker überschreitet nicht nur sein vermeintliches Ich; er kommt auch leicht in das Gespräch mit den mystischen Traditionen anderer Konfessionen und Religionen. Es gibt Stimmen, die die Mystik als Ökumene der Religionen betrachten. Diese Stimmen beklagen aber auch, dass das Wort „Mystik“ im Katechismus der Katholischen Kirche keine einzige Erwähnung findet.

²³³ Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 202.

²³⁴ LMU München: Vladimir Losskij und sein Beitrag, <http://orthblog.blogspot.com/2007/01/vladimir-lossky-und-sein-beitrag-fr-die.html>.

²³⁵ nach Jäger: Weisheit, 78.

Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang Meister Eckhart zu, dessen 750. Geburtstag wir in diesem Jahr feiern. Seinem Ruf als großer Mystiker des Abendlandes nicht gerecht werdend, fand er im Studium kaum Beachtung. Dafür begegnete er mir in der Auseinandersetzung mit Losskij, der sich in seiner Dissertation mit Meister Eckhart beschäftigte, und in der westlichen Rezeption der Literatur des Zen-Buddhismus.

An dieser Stelle möchte ich nicht unerwähnt lassen, wie sehr mir spätestens seit meinem Aufenthalt in der Lavra von Sergiev Posad das Jesusgebet ans Herz gewachsen ist. Ich halte es für eine sehr fruchtbringende Gebetsform, die sich wunderbar in das Alltagsleben einbauen läßt – auf meinen Wegen begleitet mich jetzt häufig eine russisch-orthodoxe Gebetsschnur (чётки).

Gegenwärtig wird der Zustand der Katholischen Kirche gemeinhin als krisenhafter betrachtet. In zahllosen Diskussionen und Sitzungen wird darüber beratschlagt, wie dieser Misere zu entgehen wäre. Dabei wird den Strukturen ein Übermaß an Aufmerksamkeit geschenkt. Ich vertrete die Ansicht, dass es viel eher um das Problem geht, den spirituellen Hunger der Menschen nicht adäquat stillen zu können. Eine besondere Rolle innerhalb der Spiritualität²³⁶ schreibe ich der Mystik, der Atmosphäre innerer Erfahrung, zu, sodass ich Karl Rahners prophetisches Wort anführen möchte: „Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.“²³⁷

„Das Schweigen ist das Geheimnis des kommenden Äon,
die Worte aber sind Werkzeuge dieser Welt.

Isaak der Syrer“²³⁸

7.1. Plädoyer für Oasen des Schweigens und der Stille

Das Gebet als ein schöpferisches Werk bedarf der Zurüstung. Das gesammelte und ehrfurchtsvolle Schweigen in der Tiefe der Stille sind gedeiliche Bedingungen. In diesem

²³⁶ Vgl. Rahner: Der Priester von heute, 19: „Das eigentlich Spirituelle, im Gegensatz zur bloßen Verwaltung des bloß Sakramentalen und institutionell Gesellschaftlichen, gewinnt heute sicherlich im priesterlichen Leben an Bedeutung.“

²³⁷ Rahner: Frömmigkeit früher und heute, 22.

²³⁸ nach Alfeev: Geheimnis des Glaubens, 197.

Sinne spricht auch Bischof Kallistos Ware: „Die Stille zu erlangen ist das Schwerste und Entscheidenste in der Kunst des Betens.“²³⁹

Er betont, dass die Stille einen Zustand erhöhter Aufmerksamkeit und Wachsamkeit fördert und die Fähigkeit des Hörens und gerade auch Hinhörens fördert. Für Ware ist „der Hesychast ist ein Mensch, der die Hesychia erlangt hat, die innere Ruhe oder Stille, er ist ... jemand, der lauscht“²⁴⁰. Letztendlich hört er die Stimme des Gebetes in seinem Herzen, um festzustellen, dass die vernommene Stimme nicht seine eigene ist, sondern die des göttlichen Du, die in seinem Inneren spricht.

Das Leben mit Gott kann erst dort beginnen, wo in der Seele des Menschen ein Raum frei wird, den Gott erfüllen kann – dazu müssen der Strom der Gedanken und Worte verstummen und das irdische Tun in den Hintergrund treten.

Schließen möchte ich mit Ilarion Alfeev: „Der fehlende Geschmack an Einsamkeit und Schweigen ist eine Krankheit des modernen Menschen.“²⁴¹

²³⁹ nach Alfeev: Geheimnis des Glaubens, 197.

²⁴⁰ nach ebd., 197.

²⁴¹ Ebd., 198.

8. Literatur

8.1. Quellen

8.1.1. Russisch

Лосский, Владимир Николаевич: Апофатическое богословие в учении св. Дионисия Ареопагита, в: Богословские Труды, Сбор 26, Москва 1985, 163-172.

Лосский, Владимир Николаевич: „Видение Бога“ в византийском богословии, в: Богословские Труды, Сбор 8, Москва 1972, 187-194.

Лосский, Владимир Николаевич: Августин учитель, в: Богословские Труды, Сбор 26, Москва 1985, 173-180.

Лосский, Владимир Николаевич: Александрия, в: Богословские Труды, Сбор 24, Москва 1983, 214-229.

Лосский, Владимир Николаевич: Апофаза и троическое богословие, в: Богословские Труды, Сбор 14, Москва 1975, 25-104.

Лосский, Владимир Николаевич: Боговидение в библейском образе и богомислии отцов первых веков, в: Богословские Труды, Сбор 18, Москва 1978, 125-135.

Лосский, Владимир Николаевич: Боговидение, Минск: Харвест, 2007.

Лосский, Владимир Николаевич: Богословие образа, в: Богословские Труды, Сбор 14, Москва 1975, 105-113.

Лосский, Владимир Николаевич: Богословское понятие человеческой личности, в: Богословские Труды, Сбор 14, Москва 1975, 113-120.

Лосский, Владимир Николаевич: Господство и царство: Есхатологический этюд, в: Богословские Труды, Сбор 8, Москва 1972, 205-214.

Лосский, Владимир Николаевич: Догмат о непорочном зачатии, в: Богословские Труды, Сбор 14, Москва 1975, 121-125.

Лосский, Владимир Николаевич: Догматическое Богословие, Киев 2007.

Лосский, Владимир Николаевич: Каппадокийцы, в: Богословские Труды, Сбор 25, Москва 1984, 161-168.

Лосский, Владимир Николаевич: Очерк Мистического Богословия Восточной Цекви, Киев 2007.

Лосский, Владимир Николаевич: Паламитский синтез, в: Богословские Труды, Сбор 8, Москва 1972, 125-203.

Лосский, Владимир Николаевич: Предание отцов и схоластика, в: Богословские Труды, Сбор 18, Москва 1978, 118-124.

8.1.2. Deutsch

Losskij, Vladimir: Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz-Wien-Köln: Styria, 1961 (= Geist und Leben der Ostkirche 1)

Losskij, Vladimir: Schau Gottes, Zürich: EVZ-Verlag, 1964 (= Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche 2)

8.2. Sekundärliteratur

8.2.1. Russisch

Алфеев, Иларион (Епископ): Православие, Том I., Москва: Издательство Сретенского Монастыря, 2008.

Ареопагит, Дионисий: Корпус Сочинений, Санкт Петербург: Издательство Олега Абышко, ³2008.

Аржаев, И. А.: Деятельная жизнь по святым отцам Добротолюбия (Кандидатская диссертация), Московская Духовная Академия: Кафедра Патрологии, 2005.

Малков П. Ю.: По образу слова, Москва: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2007.

8.2.2. Deutsch

Alfeev, Ilarion: Geheimnis des Glaubens, Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 2003.

Balthasar, Hans Urs von: Kosmische Liturgie, Freiburg im Breisgau: Herder, 1941.

Bulgakov, Sergij: Die Orthodoxie – Die Lehre der orthodoxen Kirche, Trier: Paulinus, 1996.

Bunge, Gabriel: Akedia – Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus vom Überdruß, Würzburg: Der Christliche Osten, ⁴1995.

Dietz, Matthias (Hg.): Kleine Philokalie. Betrachtungen der Mönchsväter über das Herzensgebet, Zürich: Benziger, 1996.

Dünzl, Franz: Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2006.

Dupre, Louis / Meyendorff, John / Saliers, Don E. (Hg.): Geschichte der christlichen Spiritualität, Bd. 3., Würzburg: Echter, 1997.

Evagrius Ponticus: Über die acht Gedanken, Würzburg: Echter, 1992.

Felmy, Karl Christian: Das Buch der Christus-Ikonen, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2004.

Felmy, Karl Christian: Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

Geerlings, Wilhelm / Greshake, Gisbert (Hg.): Quellen geistlichen Lebens – Die Zeit der Väter, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1980.

Hausemann, Susanne: Der andere Weg der Orthodoxen Kirchen im Osten, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005.

Jäger, Willigis: Kontemplation. Gott begegnen – heute, Freiburg Basel Wien: Herder ⁷2010.

Jäger, Willigis: Westöstliche Weisheit. Visionen einer integralen Spiritualität, Stuttgart: Theseus, 2007.

Jäger, Willigis: Wiederkehr der Mystik. Das Ewige im Jetzt erfahren, Freiburg-Basel-Wien: Herder, ⁶2009.

Jungclaussen, Emmanuel (Hg.): Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers, Freiburg-Basel-Wien, ²1974.

Jungclaussen, Emmanuel: Das Jesusgebet, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1994.

Kallis, Anastasios: Orthodoxie, Münster: Theophano, ⁷2004.

Kuchinke, Norbert: Missa Mystica – Spiritualität und Kunst in der Kirche, Stuttgart: Kreuz Verlag, 2003.

Kuhlmann, Jürgen: Vergottung im Heiligen Geist – Die Botschaft des Athosmönches Gregorius Palamas, in: Geist und Leben, 57 (1984) 352-369.

McGinn, Bernard / Meyendorff, John / Leclercq, Jean (Hg.): Geschichte der christlichen Spiritualität, Bd. 1., Würzburg: Echter, 1993.

McGinn, Bernard / Meyendorff, John / Raitt, Jill (Hg.): Geschichte der christlichen Spiritualität, Bd. 2, Würzburg: Echter, 1995.

Nikon, (Igumen): Briefe eines russischen Starzen an seine geistlichen Kinder, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1988.

Ouspensky, Leonid / Lossky, Wladimir: Der Sinn der Ikonen, Bern: Urs Graf, 1952.

Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit (Schriftleitung: Hohmann, Gregor / Süssner, Dietmar), Bd. 4., Würzburg: Der christliche Osten, 2004.

Rahner, Karl: Der Priester von heute, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2009.

Rahner, Karl: Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie, Bd. 7 (1966) 11-31.

Ruhbach, Gerhard / Sudbrack, Josef (Hg.): Christliche Mystik – Texte aus zwei Jahrtausenden, München: C.H. Beck, 1989.

Schönfeld, Andreas: Spirituelle Identität und Mystik, in: Geist und Leben, 81 (2008) 1-9.

Schulte, Ludger Ägidius: Mut zur Stille, in: Geist und Leben, 79 (2006) 140-152.

Seide, Georg: Verantwortung in der Diaspora – Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland, München: Kyrill & Method, 1989.

Steindl-Rast, David: Achtsamkeit des Herzens, Freiburg i. Br.: Herder, 2005.

Tibi, Daniel: Eine Hinführung zum Jesusgebet, in: Geist und Leben, 81 (2008) 202-214.

Ware, Kallistos: Der Aufstieg zu Gott, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1983.

8.3. Lexika - Artikeln

Felmy, Karl Christian, Trinität, in: LThK (Sonderausgabe 2006) Bd. 10, 251.

Kallis, Anastasios, Mysterium, in: LTHK (Sonderausgabe 2006) Bd. 7, 581-582.

Kallis, Anastasios, Orthodoxe Kirche, in: TRE Bd. 18, 252-254.

Klein, Wassilos, Symeon der Neue Theologe, in: TRE Bd. 32, 496-498.

Lilienfeld, Fairy von, Hesychasmus, in: TRE Bd. 15, 282-286.

Louth, Andrew, Athanasius und Gregor von Nazianz, in: TRE Bd. 23, 553-554.

Louth, Andrew, Dionysius Areopagita, in: TRE Bd. 23, 559-560.

Louth, Andrew, Evagrius Ponticus, in: TRE Bd. 23, 555

Louth, Andrew, Gregor von Nyssa, in: TRE Bd. 23, 554-555.

Louth, Andrew, Johannes Climacus, in: TRE Bd. 23, 560.

Louth, Andrew, Makariushomilien, in: TRE Bd. 23, 555-556.

Louth, Andrew, Maximus Confessor, in: TRE Bd. 23, 560-561.

Louth, Andrew, Moderne russische Mystik, in: TRE Bd. 23, 578-579.

Louth, Andrew, Symeon der Neue Theologe, in: TRE Bd. 23, 561-562.

Meyendorff, John, Mystische Theologie, in: TRE Bd. 7, 519-521.

O'Daily, Gerard, Dionysius Areopagita, in: TRE Bd. 8, 772-778.

Pauli, Judith., Philokalie, in: LACL 504-505.

Spitzing, Günter, Eucharistie, in: Lexikon byzantinisch christlicher Symbole, 100-101.

Spitzing, Günter, Himmlische und Kirchliche Hierarchie, in: Lexikon byzantinisch christlicher Symbole, 162.

Spitzing, Günter, Verklärung, in: Lexikon byzantinisch christlicher Symbole, 304-306.

Tamcke, Martin, Vladimir Solov'ev, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 10, 763-768.

8.4. Internet

Kuhlmann, Jürgen: Gregor Palamas: <http://home.vrweb.de/j.ku/pal-beck.htm> (abgerufen am 04.05.2010).

LMU München: Vladimir Losskij und sein Beitrag für die Orthodoxe Theologie des 20.Jh.:
<http://orthblog.blogspot.com/2007/01/vladimir-lossky-und-sein-beitrag-fr-die.html>
(abgerufen am 10.10.2009).

Schlenov, Dionisij, (Igumen): Gregor Palamas: <http://www.bogoslov.ru/de/text/291635.html>
(abgerufen am 15.12.2009).

8.5. Bildernachweis

Abb. 1: <http://ru.wikipedia.org> (abgerufen am 28.04.2009)

Abb. 2: Carich, Thorsten.

Abb. 3: Koren'kov, Nikolaj.

Abb. 4: Carich, Thorsten.

Abb. 5: Carich, Thorsten.

Abb. 6: Koren'kov, Nikolaj.

Abb. 7: Koren'kov, Nikolaj.

9. Anhang:

9.1. Symeon der Neue Theologe: Hymnus

„Komm wahres Licht;
komm, ewiges Leben;
komm verborgenes Mysterium,
komm, Du Schatz sonder Namen;
komm Du unerkennbare Person;
komm Du unendliche Freude!
Komm, Licht, das keine Dämmerung kennt;
komm Hoffnung, die alle retten will.
Komm Auferstehung der Toten;
komm, o Gewaltiger, der Du alles durch Dein bloßes Wollen vollendest, umgestaltest und
verwandelst;
komm Unsichtbarer, Du ganz Unberührbarer und Unfassbarer.
Komm, Du allzeit Unveränderlicher, der Du Dich dennoch in jeder Stunde bewegst und zu
uns kommst, die wir in der Unterwelt liegen.
Du wohnst höher als die Himmel.
Wie Dein so ersehnter und allzeit verkündeter Name lautet,
keiner vermag es zu sagen.
Keiner vermag zu wissen, wie Du bist, von welcher Art oder Gattung,
denn dies ist unmöglich.
Komm, unverwelkliche Krone.
Komm, Du, den meine elende Seele geliebt hat und liebt!
Komm allein zu mir, dem Einsamen.
Komm, der Du mich von allem getrennt und zum Fremdling in dieser Welt
gemacht hast und in mir zum Verlangen wurdest;
Du wolltest ja, dass ich Dich will, Du völlig Unerreichbarer.
Komm, mein Atem und mein Leben, Trost meines armen Herzens.“²⁴²

²⁴² nach Losskij: Grundriss der mystischen Theologie, 203.

"Прииди, Свет истинный;
 прииди, Жизнь вечная;
 прииди, сокровенная тайна;
 прииди, сокровище безымянное;
 прииди, вещь неизреченная;
 прииди, Лицо непостижимое;
 прииди, непрестанное радование!
 Прииди, Свет невечерний;
 прииди, всех желающих спастися истинная надежда.
 Прииди, мертвых воскресение;
 прииди, могучий, все всегда делающий, преобразующий и изменяющий одним
 хотением;
 прииди, невидимый, совершенно неприкосновенный и неосязаемый.
 Прииди, всегда пребывающий неподвижным и ежечасно весь передвигающийся и
 приходящий к нам, во аде лежащим, -
 Ты, превыше всех небес пребывающий.
 Прииди, имя превознесенное и постоянно провозглашаемое, о котором никто не
 может сказать, что оно, и никто не может узнать, каков Ты и какого рода, так как это
 нам совершенно невозможно.
 Прииди, венок неувядающий.
 Прииди, Ты, Которого возлюбила и любит несчастная моя душа.
 Прииди, Единый, ко мне единому.
 Прииди, отделивший меня от всех и соделавший на земле одиноким.
 Прииди, Сам соделавшийся желанием во мне и возжелавший, чтобы я желал Тебя,
 совершенно неприступного.
 Прииди, дыхание и жизнь моя.
 Прииди, утешение смиренной души моей."²⁴³

²⁴³ Russ. Übersetzung: Очерк, 207-208.

9.2. Impressionen von der ehrwürdigen Lavra von Sergiev Posad



Abb. 2: Klassische Ansicht der Lavra.²⁴⁴



Abb. 3: Prozession am Beginn der Oster-Liturgie.²⁴⁵

²⁴⁴ Abb. 2: Carich.

²⁴⁵ Abb. 3: Koren'kov.



Abb. 4: Innenhof der Lavra (Aufnahme vom Glockenturm aus).²⁴⁶

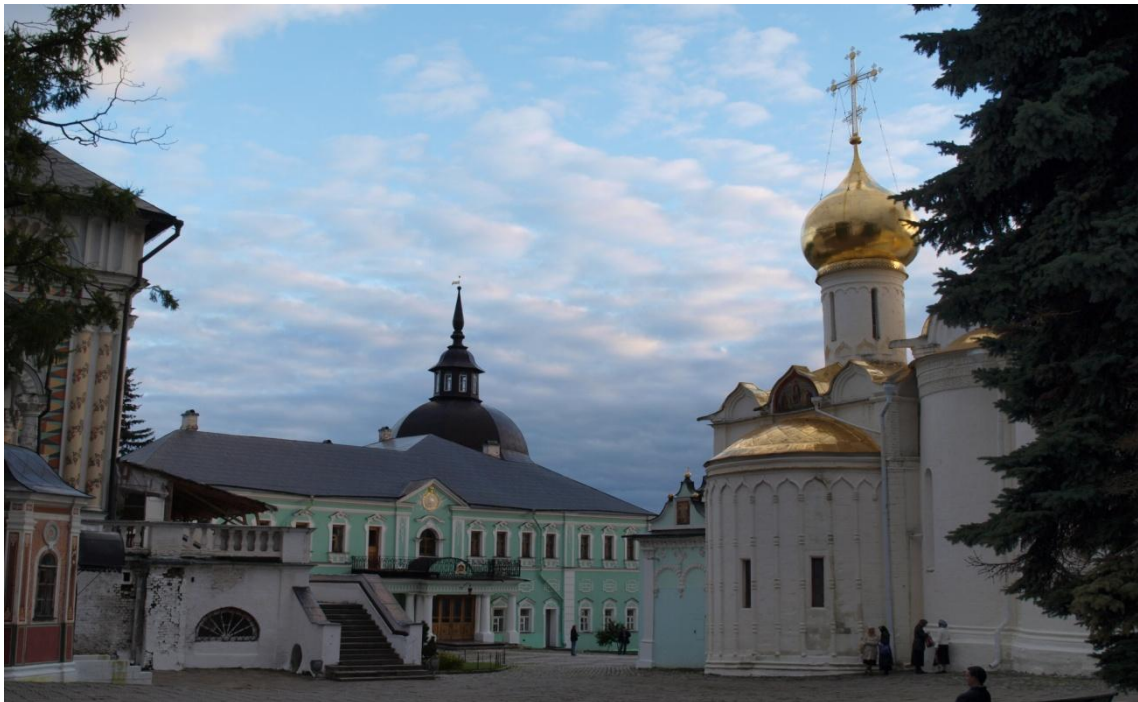


Abb. 5: Mitte: Der ursprüngliche Sitz des Patriarchen. Rechts: Dreifaltigkeitskathedrale.²⁴⁷

²⁴⁶ Abb. 4: Carich.

²⁴⁷ Abb. 5: Carich.



Abb. 6: Momentaufnahme aus der Göttlichen Liturgie: Weihrauch, Kerzenenlichter...²⁴⁸

²⁴⁸ Abb. 6: Koren'kov.



Abb. 7: Kirche des Moskauer Geistlichen Seminars.²⁴⁹

²⁴⁹ Abb. 7: Koren'kov.

10. Abstract

In der Darstellung von Leben und Werk von Vladimir Losskij beschäftigt sich diese Diplomarbeit mit dem Thema der mystischen Theologie der Ostkirche. Nach der Einleitung dient die Klärung wichtiger, die Arbeit durchziehender Begriffe der genauen Differenzierung im Verständnis zwischen Ost und West.

Die Auseinandersetzung mit den Kirchenvätern soll die theologische Entwicklung der Frage der Mystik in der Ostkirche entfalten. Dabei nimmt Gregor Palamas eine Sonderstellung ein. Mit seiner Theologie vom Wesen und den Energien Gottes sieht Losskij die endgültige Trennung zwischen Ost und West gekommen. Spuren der von Palamas grundgelegten Theologie, die wesentlich auf eigener spiritueller Erfahrung basiert, finden sich bereits bei den Kappadokiern.

Losskij schenkt in seinen auch in deutscher Sprache erschienen Werken „Schau Gottes“ und „Grundriss der mystischen Theologie der Ostkirche“ Gregor Palamas besondere Aufmerksamkeit. Das erstgenannte Werk schließt er mit der palamitischen Synthese, das zweite fußt in seiner Entfaltung der mystischen Theologie auf der palamitischen Theologie. Diese durchzieht die ostkirchlichen Vorstellungen über die Trinität in ihren Personen und in der Dreifaltigkeit. Hervorgerufen durch den jahrhundertealten Konflikt um das „filioque“ zeigen sich insbesondere in der Frage des Heiligen Geistes Unterschiede zur Theologie des Abendlandes.

Hauptcharakteristikum der mystischen Theologie der Ostkirche ist der Gedanke der Vergöttlichung des Menschen. Von den geistlichen Wegen zur Erlangung der Vollendung kommt dem Hesychasmus mit dem Jesus- bzw. Herzensgebet eine überragende Rolle zu. Damit einher geht die Bedeutung der Sphäre der eigenen spirituellen Erfahrung, die Grundlage des Treibens von Theologie sein soll. Die Ostkirche wendet sich gegen ein Verständnis einer rein rationalen Theologie. Sie gibt der apophatischen Theologie den Vorzug, die betont, dass das Mysterium Gottes den Verstand des Menschen übersteigt.

Losskij gelang mit seinen Werken ein wichtiger Beitrag zur orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts. Vom Sowjet-Regime zur Emigration gezwungen, verbrachte er den Großteil seines Lebens in Paris. Zur Veröffentlichung seiner Werke in Russland selbst kam es erst nach seinem Ableben.

11. Lebenslauf

Thorsten Carich

Persönliche Angaben

Adresse: Linke Wulkazeile 25, 7061 Trausdorf
Handy-Nr.: 0676 / 725 85 08
E-Mail: thorsten.carich@gmx.at
Familienstand: ledig
Nationalität: Österreich
Geburtsdatum/-ort: 01.02.1980, Eisenstadt

Ausbildung

1986-1990: Volksschule Trausdorf
1990-1998: Bundesgymnasium Kurzwiese Eisenstadt
Matura mit ausgezeichnetem Erfolg
Oktober 1998 – Mai 1999: Präsenzdienst (Eisenstadt, Oggau)
Oktober 1999: Studium der Handelswissenschaften an der WU Wien
Juli, August 2002: Forschungsaufenthalt in Moskau
2002 - 2004: Teilnahme am Center of Excellence-Programm der WU Wien
2003: Wirtschaftszertifikat Russisch
Oktober 2003: Studium der Katholischen Fachtheologie an der Universität Wien
2005 / 06: Propädeutikum
Oktober 2006: Eintritt in das Priesterseminar der Diözese Eisenstadt
August-September 2009: Forschungsaufenthalt in Sergiev Posad

Praktika und Ferialarbeiten

<i>1996 Juli:</i>	Fürstlich Esterhazy'sche
<i>1997 Juli:</i>	Domänenverwaltung (Eisenstadt)
<i>1998 September:</i>	
<i>1999 Juni und August:</i>	
<i>2001 August:</i>	Wirtschaftskammer Österreich (Asien-Referat)
<i>2002 September:</i>	Wirtschaftspraktikum bei der Bank Austria
<i>2006 Jänner-Februar:</i>	Sozialpraktikum (Eisenstadt: Spital)
<i>2006 Juli-August:</i>	Betriebsseminar Linz (Voest: Hochofen)